

بسم اللہ حامدا و مصلیا۔

یہ چند مضامین ہیں جو مختلف رسائل مثلاً انوار مدینہ اور منہاج وغیرہ میں چھپے تھے۔ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی توفیق سے ان مضامین رنظر ثانی کرنے کی توفیق ہوئی اور اس کے بعد اب ان کو یکجا صورت میں چھاپنے کا ارادہ بنا۔ جامعہ مدنیہ کہ جس کے ساتھ اب تک کے اپنے تعلم و تعلیم کا سلسلہ وابستہ رہا ہے اس کے ساتھ نسبت کی وجہ سے ان مضامین کو ”فہیات مدنیہ“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہماری کوششوں کو قبول فرمائیں اور اس کا ثواب بانی جامعہ مدنیہ حضرت مولانا سید حامد میاں رحمہ اللہ اور ہمارے تمام اساتذہ اور ہمارے والدین کو عطا فرمائیں۔

فہرست مضامین

- باب: 1 شرک کی اقسام اور ان کا حکم
- باب: 2 غیب کا علم
- باب: 3 مارٹن لنگز کا فلسفہ وحدتِ ادیان
- باب: 4 مشاجرات صحابہ سے متعلق چند اصول
- باب: 5 کیا عذاب قبر کے انکار کرنے والے کی تکفیر جائز ہے
- باب: 6 اسمِ اعظم کیا ہے
- باب: 7 شرح احادیث حروفِ سبعہ
- باب: 8 تاریخِ قراءات متواترہ
- باب: 9 محافلِ قراءات کی شرعی حیثیت
- باب: 10 مروجہ مجالس ذکر و درود کی شرعی حیثیت
- باب: 11 لڑکیوں کے دینی مدارس کا حکم
- باب: 12 عورت سربراہ مملکت بن سکتی ہے یا نہیں
- باب: 13 تجویزِ امارت شرعیہ فی الہند کی تاریخ
- باب: 14 منیٰ اور مزدلفہ کا مکہ مکرمہ کے ساتھ تعلق اور ان کا حکم
- باب: 15 فرجِ داخل کی رطوبت بالا تفاق نجس ہے
- باب: 16 نماز میں سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ
- باب: 17 مسافت سفر کیا گھر سے شمار ہوگی یا بستی آبادی کے کنارے سے
- باب: 18 جمعہ کی پہلی اذان کا وقت کیا ہے

- باب: 19 فساد و عدم فساد صوم کا معیارے
- باب: 20 قربانی اور فطرانہ کس پر واجب ہیں
- باب: 21 اسلام اور ضبط ولادت
- باب: 22 مصنوعی تخم ریزی (Arhificial Insemination)
- باب: 23 ٹیسٹ ٹیوب بار آوری
- باب: 24 انسانی کلوننگ - تعارف اور شرعی حیثیت
- باب: 25 تغیر لخلق اللہ اور کاسمیٹک سرجری
- باب: 26 انسانی اعضاء کی پیوند کاری
- باب: 27 فارمی مرغی کی غذا نجس بھی ہو تب بھی اس کا گوشت کھانا مکروہ نہیں
- باب: 28 قرض کی ادائیگی کس حساب سے ہوگی
- باب: 29 زندہ جانوروں کی تول کر خرید و فروخت
- باب: 30 دلالی اور آڑھت کے احکام
- باب: 31 کیا شیئرز کی خرید و فروخت جائز ہے؟
- باب: 32 حرام کمائی کے عوض خرید و فروخت
- باب: 33 دارالحرب میں مسلمان کے لئے سود لینے کا مسئلہ
- باب: 34 حق ایجاد اور حق طباعت و اشاعت کی خرید و فروخت کی شرعی حیثیت
- باب: 35 کمپنیوں کی ملٹی لیول مارکیٹنگ اور ان کا شرعی حکم
- باب: 36 فارمیکس کے کاروبار کی شرعی حیثیت
- باب: 37 پاکستان میں رائج کردہ اسلامی بینکاری کے چند واجب اصلاح امور
- باب: 38 علاقائی حقوق سے متعلق احکام
- باب: 39 مولانا طاسین صاحب کے مقالہ مروجہ نظام زمینداری اور اسلام پر تبصرہ
- باب: 40 مکانات کے اجارہ کا جواز

باب: 1

شرک کی اقسام اور ان کا حکم

بسم الله حامدا و مصليا

(امداد الاحکام جلد اول میں ”نہایۃ الادراک فی اقسام الاشراک“ کے نام سے ایک مضمون ہے جو اگرچہ بہت وسیع ہے لیکن اس سے صحیح فائدہ اہل علم ہی اٹھا سکتے ہیں۔ مناسب معلوم ہوا کہ اس مضمون کو موزوں ترتیب دے کر اور ضروری وضاحتیں کر کے عام فہم کر دیا جائے تاکہ کسی کی تکفیر کرنے میں غلو و مبالغہ نہ کیا جائے۔

قرآن پاک میں حق تعالیٰ فرماتے ہیں اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ (بلاشبہ اللہ اس کو معاف نہیں کریں گے کہ ان کے ساتھ شرک کیا جائے) سوال پیدا ہوتا ہے کہ شرک کی کیا حقیقت ہے؟ اور آیا شرک کے کچھ درجے بھی ہیں کہ ان میں سے کسی پر بالکل نجات نہ ہو اور کسی درجہ میں نجات ہو سکتی ہو؟۔

اس کا بیان یہ ہے کہ شرک کے دو درجے ہیں۔ ایک اللہ تعالیٰ کی الوہیت یعنی خدائی میں کسی کو شریک ٹھہرانا۔ دوسرے خدائی میں تو شریک نہ ٹھہرائے لیکن کچھ چیزیں کہ ان کا اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہونا قرآن و حدیث کے دلائل سے ثابت ہے ان میں دوسرے کو شریک کرنا۔ پہلے درجہ کا شرک تو کبھی بھی معاف نہ ہوگا کیونکہ وہ حقیقی شرک ہے کہ خدا کی خدائی میں شریک ٹھہرایا ہے اور چونکہ اس کے مرتکب نے خدا کو اس طرح نہیں مانا جیسے ماننا چاہئے تھا اس لئے یہ خدا کو نہ ماننے کے مترادف ہوا اور یہ شخص کافر ٹھہرا۔ اس درجہ کو ہم کفریہ شرک کا نام دیتے ہیں۔

دوسرے درجہ میں چونکہ حقیقتاً خدائی میں شریک نہیں ٹھہرایا اس لئے اس کا مرتکب کافر

نہیں اور اس کو دائمی عذاب نہ ہوگا لیکن چونکہ شرک تو ہے کہ اللہ تعالیٰ کی خصوصیات میں شریک ٹھہرایا ہے لہذا اس کے دواثر ہوں گے۔ ایک تو اس کا مرتکب اہل سنت والجماعت سے خارج ہوگا کیونکہ اس نے ان کے خلاف عقیدہ اختیار کیا ہے۔ دوسرے آیت **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ** کے بموجب اگر تو بہ کئے بغیر مر گیا تو اس کو اس پر سزا ضرور ہوگی لیکن دائمی نہیں ہوگی اور بالآخر نجات ہو جائے گی۔ اس درجہ کو ہم فسقہ شرک کا نام دیتے ہیں۔ آگے ان دو درجوں کی تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

شرک کا پہلا درجہ: کفریہ شرک

اس کی مندرجہ ذیل صورتیں ہیں:

1- اللہ تعالیٰ کی ذات میں کسی کو شریک ٹھہرایا جائے مثلاً دو یا زائد خدا ماننا جیسے عیسائی یا مجوسی مانتے ہیں۔

2- جو صفات اللہ تعالیٰ کے لئے مخصوص ہیں ان میں کسی کو شریک ٹھہرانا مثلاً:

i- اللہ تعالیٰ کی صفت علم غیب میں شریک ٹھہرانا

یعنی کسی بندے کے لئے وہ صلاحیت ماننا جس سے وہ کسی بھی بات کو کسی بھی واسطہ اور ذریعہ کے بغیر جان سکے پھر خواہ یہ عقیدہ ہو کہ اس بندے کو وہ صلاحیت از خود حاصل ہے یا اللہ تعالیٰ کی عطا سے حاصل ہے۔

ii- اللہ تعالیٰ کی صفت قدرت و تصرف میں شریک ٹھہرانا

ا۔ یہ عقیدہ ہو کہ کسی مخلوق کو نفع یا نقصان پہنچانے کی قدرت از خود حاصل ہے۔

ب۔ یا یہ عقیدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کسی خاص مقرب بندے کو نفع و ضرر پہنچانے کی مستقل قدرت عطا فرمادی ہے اور وہ مقرب اپنے معتقد یا مخالف کو نفع یا ضرر پہنچا سکتا ہے اس طرح سے کہ کوئی سا بھی نفع یا ضرر پہنچانے میں وہ اللہ تعالیٰ کی مرضی اور مشیت کا محتاج نہیں اگرچہ اللہ تعالیٰ روکنا چاہیں تو پھر اللہ تعالیٰ ہی کی قدرت غالب ہوگی جیسے کوئی حاکم اعلیٰ اپنے نائبین کو خاص اختیارات اس طرح دے دیتا ہے کہ ان کے اجراء کے وقت حاکم اعلیٰ کی منظوری نہیں لی جاتی اگرچہ حاکم اعلیٰ روکنا چاہے تو پھر اسی کا حکم غالب رہے گا۔

iii- اللہ تعالیٰ کی صفت معبودیت میں شریک ٹھہرانا

معبود کہتے ہیں مستحق عبادت کو اور عبادت سے مراد ہے کسی کو انتہائی درجہ کی تعظیم کے قابل سمجھتے ہوئے اس کے سامنے انتہائی درجہ کی عاجزی و ذلت اختیار کرنا۔ اس میں شریک ٹھہرانے کی صورتیں یہ ہیں۔

ا۔ کسی کو اللہ تعالیٰ کی طرح کا انتہائی قابل تعظیم سمجھتے ہوئے اس کے سامنے رکوع و سجود جیسے افعال کرنا جو کہ انتہائی تذلل و عاجزی کے افعال ہیں۔

ب۔ جس چیز کی عبادت کافروں میں رائج ہو اور اس کی ذات میں فی الواقع تعظیم کا کوئی پہلو نہ ہو مثلاً بت، صلیب، پتیل کا درخت اور آگ، سورج وغیرہ۔ جب کوئی مسلمان ایسی کسی چیز کو سجدہ کرے تو یہی سمجھا جائے گا کہ وہ اس کی عبادت کر رہا ہے محض تعظیم نہیں کر رہا (کیونکہ اس کی ذات میں فی الواقع تعظیم کا کوئی بھی پہلو نہیں ہے) اور ہم انسان اس کو مشرک و کافر سمجھنے پر مجبور ہوں گے۔ البتہ اگر کسی سجدہ کرنے والے کی قلبی تصدیق اور ایمان میں فی الواقع خلل نہ ہوا ہو اور اس نے عبادت کے طور پر نہیں محض لوگوں کی دیکھا دیکھی یا کسی اور حماقت سے سجدہ کر دیا ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حقیقی مشرک اور کافر نہ ہوگا بلکہ محض فسقیہ شرک کا مرتکب قرار پائے گا۔

ج۔ کسی غیر اللہ کا تقرب حاصل کرنے کی نیت سے اس غیر اللہ کا نام لے کر جانور کر ذبح کرے تو یہ بھی کفر ہے۔

شرک کا دوسرا درجہ: فسقیہ شرک

اس کی یہ صورتیں ہیں۔

1- کسی بھی بندے کے لئے ان مغیبات کا علم اللہ تعالیٰ کی عطا سے ماننا جن کے بارے میں قرآن و حدیث میں تصریح ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی ان کو نہیں جانتا مثلاً یہ علم کہ قیامت کب واقع ہوگی۔

2- کسی بندے میں تصرف و قدرت کو اللہ تعالیٰ کی عطا سمجھے اور یہ بھی عقیدہ ہو کہ اس بندے کا کوئی بھی ضرر یا نفع پہنچانا اس حالت میں ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے خاص اس ضرر یا

نفع پہنچانے کے ارادے اور مشیت پر موقوف ہے۔

3- رکوع سجدہ وغیرہ افعال عبادت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ مخلوق کی تعظیم کے لئے بھی ان کا ہونا ثابت ہے مثلاً قرآن پاک میں ہے کہ فرشتوں نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا اور حضرت یوسف علیہ السلام کو ان کے بھائیوں نے سجدہ کیا جو تعظیم کے لئے تھا۔ ہماری شریعت میں کسی مخلوق کے لئے تعظیم کے طور پر بھی سجدہ کرنا بلکہ رکوع کی حد تک جھکنا بھی منع ہے۔ اس لئے کسی مخلوق کو سجدہ وغیرہ کرنا محض ظاہر تعظیم کے طور پر ہو عبادت کے طور پر نہ ہو جیسے کسی کا یہ عقیدہ ہو کہ فلاں بزرگ کو مستقل قدرت تو حاصل نہیں البتہ ان کو اللہ تعالیٰ کے ہاں قرب و قبولیت کا درجہ ملا ہوا ہے اور یہ بزرگ اپنے متوسلین کے لئے اللہ تعالیٰ کے ہاں محض سفارش کرتے ہیں اور نفع و ضرر صرف اللہ تعالیٰ ہی پہنچاتے ہیں لیکن ان کی سفارش کبھی رد نہیں ہوتی اور اس سفارش کو حاصل کرنے کے لئے اس بزرگ کی تعظیم کے لئے یہ افعال کرتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی عبادت کو اس سے برتر سمجھتے ہیں۔

ii- اللہ تعالیٰ کا نام لے کر جانور کو ذبح کیا لیکن کسی بزرگ کی تعظیم کے لئے تاکہ ان بزرگ کی اللہ تعالیٰ کے ہاں سفارش حاصل ہو سکے۔ یہ فسقہ شرک ہے اور اس سے جانور حرام ہو جائے گا۔

iii- کسی امیر یا بڑے آدمی کے آنے پر اسکی تعظیم کے اظہار کے طور پر جانور ذبح کرنے کا عمل کرنا اگرچہ ذبح کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا نام لیا ہو۔ اس سے بھی جانور حرام ہو جاتا ہے۔

کسی مہمان کے آنے پر اس کے اکرام کی خاطر جانور ذبح کر کے اس کا گوشت پکانا شرک نہیں ہے۔

4- غیر اللہ کے نام کی نذر و منت کے طور پر بزرگوں کے مزارات پر چڑھاوے چڑھانا جب کہ اس بزرگ کو اللہ تعالیٰ کے ہاں محض سفارشی سمجھے۔

باب: 2

غیب کا علم

غیب کا لفظ مصدر ہے۔ بطور مبالغہ اس کو ان چیزوں کی صفت بنایا گیا ہے جن کو نہ ہم اپنے حواس سے جان سکتے ہیں اور نہ ہی عقل کی ان تک رسائی ہے۔
ایسی چیزوں کی پھر دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم

وہ مغیبات جن کا تعلق دین و شریعت کے احکام سے ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کی صفات کا، فرشتوں کا، جنت دوزخ کا، قیامت کے احوال کا، قیامت کی علامات کا، عبادات کی تفصیلات وغیرہ کا علم۔ ان کا جتنا علم ضروری تھا وہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو بذریعہ وحی عطا فرمایا قرآن پاک میں اس کو یوں بیان فرمایا:

عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ

(سورہ جن: 26/27)

”جاننے والا غیب کا سو نہیں خبر دیتا اپنے غیب کی کسی کو مگر جو پسند کر لیا کسی رسول کو“۔
وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ.

(سورہ آل عمران: 179)

”اور (اے مسلمانو) اللہ نہیں ہے کہ تم سب کو (بلا واسطہ خبر دے غیب کی لیکن اللہ چھانٹ لیتا ہے اپنے رسولوں میں جس کو چاہے (یعنی جس کو چاہتا ہے اپنا رسول بنا لیتا ہے اور اسی کو وحی کے ذریعہ سے دین و شریعت سے متعلق اپنے غیب پر مطلع کرتا ہے۔“

پھر انبیاء کے واسطے سے دوسروں کو غیب کی ان باتوں کا علم حاصل ہوتا ہے اور خدا خوبی

والے ان پر ایمان لاتے ہیں۔

هٰذِهِ لِّلْمُتَّقِينَ ۝ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ (سورہ بقرہ: 23)

(یہ قرآن) ہدایت ہے (خدا سے) ڈرنے والوں کے لئے جو کہ ایمان (ولیقین) رکھتے ہیں غیب کی چیزوں پر۔

اسی قسم کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث ہے۔

عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ أُوتِيْتُ مَفَاتِيحَ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا الْخُمْسُ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ (احمد)

اس کا مطلب یہ ہے اُوتِيْتُ مَفَاتِيحَ كُلِّ شَيْءٍ (عِلْمُهُ ضُرُورِي فِي الدِّينِ) إِلَّا الْخُمْسُ یعنی دین و شریعت سے متعلق جن امور و احکام کا جاننا ضروری ہے ان کے بڑے خزانے مجھے دیئے گئے البتہ حوادث و واقعات (یعنی غیب کی آگے مذکور دوسری قسم) سے متعلق پانچ باتوں کا مجھے علم نہیں دیا گیا۔

تنبیہ: مفاتیح کو اگر مفتوح بالمیم کی جمع قرار دی جائے تو مفتاح الغیب کا ترجمہ بنے گا غیب کے خزانے اور اگر اس کو مفتوح بکسر المیم کی جمع کیا جائے تو پھر ترجمہ ہوگا غیب کی کنجیاں۔

خزانے کا ترجمہ لیا جائے تب تو مطلب واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو دین کے امور و احکام کا اتنا وافر علم عطا فرمایا کہ اس کو خزانے کہنا درست ہے یعنی جنت و دوزخ سے متعلق علم کا خزانہ، فرشتوں سے متعلق علم کا خزانہ، احوال قیامت سے متعلق علم کا خزانہ، اللہ تعالیٰ کی صفات سے متعلق علم کا خزانہ اور احکام شرعیہ سے متعلق علم کا خزانہ وغیرہ۔

اگر کنجیوں کا ترجمہ لیا جائے تو جس کے پاس خزانے کی چابی و کنجی ہو تو اس کے اختیار میں ہوتا ہے کہ جب چاہے کنجی کو استعمال کر کے خزانے میں سے جو چاہے لے لے۔ غیب کے علم کے خزانے کی کنجی تو وہ صلاحیت ہوگی جس کو بروئے کار لا کر آدمی جب چاہے غیب کی بات اگرچہ امور دینیہ سے ہو از خود معلوم کر لے۔ ایسی صلاحیت اور ایسا وصف نہ تو از خود کسی کو حاصل ہے اور نہ ہی اللہ تعالیٰ نے کسی کو دیا ہے۔ قرآن پاک میں اس کی دلیل یہ قصہ ہے۔

اسلام سے پہلے مرد اگر اپنی بیوی کو کہتا کہ تو میری ماں ہے تو سمجھتے تھے کہ ساری عمر کے

لئے اس پر حرام ہو گئی۔ پھر کوئی صورت ان کے ملنے کی نہ تھی۔ رسول اللہ ﷺ کے وقت میں ایک مسلمان (اوس بن صامت رضی اللہ عنہ) اپنی بیوی (خولہ بنت ثعلبہ) کو ایسا کہہ بیٹھے۔ عورت آپ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور پورا ماجرا سنایا۔ آپ ﷺ نے اس وجہ سے کہ اس معاملہ میں اللہ تعالیٰ نے ابھی تک کوئی حکم نہیں دیا تھا فرمایا میں خیال کرتا ہوں کہ تم اپنے شوہر پر حرام ہو گئی ہو۔ اب تم دونوں نہیں مل سکتے۔ وہ شکوہ وزاری کرنے لگی کہ گھر ویران ہوتا ہے اور اولاد پریشان ہوتی ہے۔ کبھی آپ ﷺ سے جھگڑتی کہ یا رسول اللہ اس نے ان الفاظ سے طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ کبھی اللہ کے آگے رونے لگتی کہ اے اللہ میں اپنی تنہائی اور مصیبت کی فریاد تجھ سے کرتی ہوں۔ ان بچوں کو اپنے پاس رکھوں تو بھوکے مریں گے، شوہر کے پاس چھوڑوں تو یونہی کسمپرسی میں ضائع ہوں گے۔ اے اللہ تو اپنے نبی کی زبان سے میری مشکل کو حل فرما۔ اس پر یہ آیات نازل ہوئیں اور ظہار کا حکم اترا۔

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ الخ (سورہ مجادلہ: 4-1)

”سن لی اللہ نے بات اس عورت کی جو جھگڑتی تھی آپ سے اپنے خاوند کے بارے میں اور شکوہ کرتی تھی اللہ کے آگے۔ اور اللہ سنتا تھا تم دونوں کی گفتگو۔ بے شک اللہ سننے والا دیکھنے والا ہے۔“

اگر نبی ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے از خود احکام کو جاننے کی صلاحیت حاصل ہوتی تو آپ پہلی ہی دفعہ میں اس کو ظہار کا حکم بتا دیتے۔ وہ تو جب اللہ تعالیٰ نے خود اس حکم کو اتارا تب نبی ﷺ کو علم ہوا۔

حاصل یہ ہے کہ نبی ﷺ کو نہ تو از خود اور نہ ہی اللہ تعالیٰ کی عطا سے ایسی کوئی صلاحیت اور صفت حاصل تھی جس سے آپ دین کے غیبی امور کو بلا کسی واسطہ کے از خود جان لیتے۔ اس لئے حدیث میں جو یہ فرمایا کہ مجھے ہر (دینی) بات کی کنجیاں دی گئی ہیں تو یہ مجاز ہے خزانوں سے کیونکہ جس کو خزانہ مل گیا ہو اس کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کو خزانے کی کنجی مل گئی بر محل ہے۔

دوسری قسم

وہ مغیبات ہیں جن کا تعلق عالم کے حوادث و واقعات کے ساتھ ہے۔ جب تک حوادث و واقعات کا وقوع نہیں ہوتا وہ غیب میں ہیں۔

عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ فَقَالَ إِنَّ أَمْرًا يُبْغَىٰ فَأُخْبِرُنِي مَا تِلْكَ وَبَلَاذُنَا مُجْدَبَةٌ فَأُخْبِرُنِي مَتَىٰ يَنْزِلُ الْغَيْثُ وَقَدْ عَلِمْتُ مَتَىٰ وَلِدْتُ فَأُخْبِرُنِي مَتَىٰ أُمُوتُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ الْآيَةُ (ابن جریر)

مجاہد رحمہ اللہ کہتے ہیں ایک بدوی شخص (رسول اللہ ﷺ) کے پاس آیا اور کہا میری بیوی حاملہ ہے تو آپ بتائیے کہ وہ کیا جنے گی اور ہمارے علاقے قحط زدہ ہیں تو آپ بتائیے بارش کب ہوگی اور مجھے یہ تو معلوم ہے کہ میں کب پیدا ہوا آپ مجھے یہ بتائیے کہ میں کب مروں گا تو (اس پر) اللہ تعالیٰ نے (سورہ لقمان کی) یہ (آخری) آیت نازل فرمائی: إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ (بے شک اللہ ہی کے پاس ہے قیامت کی خبر اور اتارتا ہے بارش اور جانتا ہے جو کچھ ہے رحموں میں اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کل کیا کرے گا اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کس زمین میں مرے گا)۔

عَنْ عِكْرَمَةَ أَنَّ رَجُلًا يَقُولُ لَهُ الْوَارِثُ مِنْ بَنِي مَازِنٍ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ وَقَدْ عَلِمْتُ مَا كَسَبْتُ الْيَوْمَ فَمَاذَا أَكْسِبُ فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ (در منثور)

عکرمہ رحمہ اللہ سے روایت ہے بنو مازن کے ایک شخص جن کا نام وارث تھا نبی ﷺ کے پاس آئے اور کہا اے محمد (ﷺ) مجھے پانچ باتیں بتائیے۔ ان میں سے چار تو وہی ہیں جو اوپر گزریں اور ایک یہ ہے کہ (مجھے یہ تو معلوم ہے کہ میں نے آج کیا کچھ کیا ہے) آپ مجھے یہ بتائیے کہ (میں آئندہ کیا کچھ کروں گا)..... تو اس پر سورہ لقمان کی آخری آیت نازل ہوئی۔

فائدہ: سائل نے چونکہ پانچ چیزوں کے بارے میں پوچھا تھا اس کی مناسبت سے آیت میں پانچ ہی باتوں کا ذکر ہے اور اس آیت کی تفسیر میں ابن جریر میں ہے۔

عَنْ قَتَادَةَ قَالَ خَمْسٌ مِنَ الْغَيْبِ اسْتَأْثَرَ بِهِنَّ اللَّهُ فَلَمْ يُطْلِعْ عَلَيْهِنَّ مَلَكًا مُقَرَّبًا وَلَا نَبِيًّا مُرْسَلًا أَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ فَلَا يَدْرِي أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ فِي أَيِّ سَنَةٍ وَلَا فِي أَيِّ شَهْرٍ أَلَيْلًا أَمْ نَهَارًا وَيُنْزِلُ الْغَيْثَ فَلَا يَعْلَمُ أَحَدٌ مَتَى يُنْزِلُ الْغَيْثَ أَلَيْلًا أَمْ نَهَارًا وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ فَلَا يَعْلَمُ أَحَدٌ مَا فِي الْأَرْحَامِ أَذَكَرٌ أَمْ أُنْثَى أَحْمَرٌ أَوْ أَسْوَدٌ وَلَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ عَدَا أَخِيرًا أَمْ شَرًّا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَدْرِي أَيَّنَ مَضَجَعُهُ مِنَ الْأَرْضِ أَيْفَى بَحْرٍ أَمْ بَرٍّ فِي سَهْلٍ أَمْ فِي جَبَلٍ (ابن جرير)

حضرت قتادہ رحمہ اللہ کہتے ہیں غیب کی پانچ چیزیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے۔ ان پر نہ تو کسی مقرب فرشتے کو مطلع کیا ہے اور نہ ہی کسی نبی مرسل کو۔ بے شک اللہ ہی کے پاس قیامت کی خبر ہے لہذا انسانوں میں سے کوئی بھی نہیں جانتا کہ قیامت کب یعنی کس سال میں اور کس مہینے میں قائم ہوگی، رات میں ہوگی یا دن میں ہوگی۔ اور وہ بارش اتارتا ہے تو کوئی نہیں جانتا کہ بارش کب ہوگی؟ دن میں یا رات میں اور وہ جانتا ہے جو کچھ رحموں میں ہے تو کوئی نہیں جانتا کہ رحموں میں کیا ہے؟ لڑکا ہے یا لڑکی ہے گندمی رنگ ہے یا سیاہ رنگ ہے اور کوئی نہیں جانتا کہ وہ کل کیا کرے گا؟ کیا بھلا کرے گا یا برا کرے گا؟ اور کوئی نہیں جانتا کہ وہ کونسی زمین میں مرے گا؟ کیا پانی میں یا خشکی میں پھر کیا میدان میں یا پہاڑ پر۔

انہی پانچ چیزوں کو مفاتح الغیب (غیب کی کنجیاں یا غیب کے خزانے) کہا گیا ہے۔
عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ خَمْسٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ لَا يَعْلَمُ مَا فِي عَدِ اللَّهِ وَلَا مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ إِلَّا اللَّهُ وَلَا مَتَى يُنْزِلُ الْغَيْثَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِلَّا اللَّهُ.

(بخاری و مسلم)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا غیب کے خزانے پانچ ہیں۔ ان کو اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔ اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا کہ کل کیا ہوگا اور اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا کہ قیامت کب قائم ہوگی اور اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا کہ

رحمٰوں ميں كيا هے اور الله كے علاوہ كوئى نہيں جانتا كہ بارش كہ هوكى اور كوئى نہيں جانتا كہ وہ كس زمين ميں مرے گا صرف الله ہى اس كو جانتے ہيں۔

قرآن پاك ميں بهى هے: وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ (سورہ انعام: 59) يعنى الله ہى كے پاس غيب كے خزانے (اور كنجياں) اس كے علاوہ كوئى اور ان كو نہيں جانتا۔

كيا عالم كے واقعات و حوادث جو غيب ہيں وہ صرف مذكورہ بالا پانچ چيزوں ميں منحصر ہيں؟ اس سوال كے جواب ميں مفسرين بالا اتفاق كہتے ہيں كہ و ليس المغيبات محصورة بهذه الخمس و انما خصت لوقوع السؤال عنها او لانها كثيرا تشتاق النفوس الى العلم بها يعنى مغيبات كا انحصار صرف ان پانچ ميں نہيں هے۔ خاص ان پانچ كا ذكر تو محض اس وجہ سے هوا كہ سوال ہى ان كے بارے ميں تھيا يہ كہ عام طور سے لوگوں كو يہى باتيں جاننے كا شوق هوتا هے۔

اس لئے عالم كے ديكر واقعات بهى غيب ميں شامل ہيں مثلاً يہ كہ فلاں كا نكاح كہ هو گا؟ اس كى اولاد هوكى يا نہيں؟ بيمارى كہ دور هوكى؟ كاروبار كيسا چلے گا؟ فلاں امتحان ميں كامياب هوكا يا ناكام هوكا؟ وغيرہ ايسے لامتناہى امور ہيں۔

البتہ مذكورہ بالا پانچ باتوں كے ساتھ ديكر لامتناہى امور كا يہ تعلق هے كہ ان پانچ باتوں سے پانچ عمومى سوال پيدا هوتے ہيں جن ميں سے سب كا يا اكثر كا تعلق كسى بهى واقعہ كے ساتھ هوسكتا هے۔ وہ پانچ عمومى سوال يہ ہيں:

1- واقعہ كيا هے يا كيا هوكا؟

واقعہ كا تو علم هے پھر

2- وہ هوكا يا نہيں هوكا؟

3- كہى هوكا؟

4- كہاں هوكا؟

5- كتنا اور كيسا هوكا؟

آيت و حديث ميں مذكور پانچ باتوں كا ان پانچ عمومى سوالوں كے ساتھ تعلق

1- حاملہ بیوی کیا جنے گی؟ یعنی کیا حمل ہے اور کیا بچہ جنے گی؟ کیا لڑکا جنے گی؟

وغیرہ

2- میں کل کیا کروں گا؟ یعنی میں صبح و شام کا کھانا کھاتا ہوں۔ اپنے کاروبار کے لئے نکلتا ہوں۔ کیا یہ کام کل بھی ہوں گے یا نہیں؟

3- قیامت کا تو علم ہے کہ ہونی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کب ہوگی؟

4- موجودہ حالات قحط سالی کے ہیں تو بارش کب ہوگی لیکن کب سے بڑھ کر یہ سوال زیادہ اہمیت کا حامل ہے کہ بارش کتنی اور کیسی ہوگی؟

5- موت تو بے شک آئی ہے۔ سوال ہے کہ کہاں آئے گی؟

امور دینیہ کی طرح واقعات عالم کے مذکور احوال خمسہ کو از خود جاننے کی صفت و صلاحیت اللہ تعالیٰ نے کسی کو بھی نہیں دی یہاں تک کہ نبی ﷺ کو بھی نہیں دی۔ قرآن پاک میں اس کی دلیل ہے۔

رسول اللہ ﷺ 6ھ میں غزوہ بنی مصطلق سے واپس مدینہ منورہ تشریف لا رہے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ساتھ تھیں۔ ان کی سواری کا اونٹ علیحدہ تھا۔ وہ اپنے ہودج میں پردہ ڈال کر بیٹھ جاتیں اور شتر بان ہودج کو اٹھا کر اونٹ پر باندھ دیتے۔ ایک جگہ قافلہ ٹھہرا ہوا تھا۔ کوچ سے ذرا پہلے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو قضائے حاجت کی ضرورت پیش آئی جس کے لئے قافلہ سے علیحدہ ہو کر جنگل کی طرف تشریف لے گئیں۔ وہاں اتفاق سے ہارٹوٹ کر گر گیا۔ اس کی تلاش میں دیر لگ گئی۔ یہاں پیچھے کوچ ہو گیا۔ شتر بان حسب عادت ہودج باندھنے آئے۔ اس کے پردے پڑے ہونے سے گمان کیا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اسی کے اندر ہیں۔ اور چونکہ بہت ہلکے پھلکے بدن کی تھیں اس لئے شتر بانوں کو ہودج اٹھاتے ہوئے بھی ان کے اندر نہ ہونے کا شبہ نہ ہوا۔ غرض قافلہ چل دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا واپس آئیں تو وہاں کوئی نہ تھا۔ انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ یہاں سے اب جانا خلاف مصلحت ہے۔ جب آگے جا کر میں نہ ملوں گی تو یہیں تلاش کرنے آئیں گے۔ رات کا وقت تھا، نیند کا غلبہ ہوا وہیں لیٹ گئیں۔ حضرت صفوان بن معطل رضی اللہ عنہ گرے پڑے کی خبر گیری کی غرض سے قافلہ کے پیچھے کچھ فاصلہ سے چلتے تھے۔ وہ صبح کے وقت اس جگہ پہنچے۔ دیکھا کوئی آدمی پڑا

سوتا ہے۔ قریب آ کر پہچانا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں کیونکہ پردہ کا حکم آنے سے پہلے ان کو دیکھ چکے تھے۔ وہ دیکھ کر گھبرا گئے اور انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھا جس سے حضرت عائشہ کی آنکھ کھل گئی اور فوراً چہرہ چادر سے ڈھانک لیا۔ حضرت صفوان نے ان کے قریب لا کر اونٹ بٹھایا اور یہ پردے کے ساتھ اس پر سوار ہو گئیں۔ انہوں نے اونٹ کی ٹکیل پکڑ کر دوپہر کے وقت قافلہ سے جا ملایا۔

عبداللہ بن ابی بڑا منافق اور رسول اللہ ﷺ اور مسلمانوں کا دشمن تھا۔ اسے ایک بات ہاتھ لگ گئی اور اس نے حضرت عائشہ پر تہمت لگانی اور واہی بتاہی بکنا شروع کی۔ اور بعض بھولے بھالے مسلمان بھی اس کے پروپیگنڈے سے متاثر ہونے لگے۔ عموماً مسلمانوں اور خود جناب رسول اللہ ﷺ کو اس قسم کے واہیات تذکروں سے سخت صدمہ تھا۔ ایک مہینہ تک یہی چرچا رہا۔ نبی ﷺ سنتے اور بغیر تحقیق کچھ نہ کہتے مگر دل میں خفا رہتے۔ ایک ماہ بعد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ان باتوں اور چرچوں کی خبر ملی تو وہ شدت غم سے بے تاب ہو گئیں۔ شب و روز روتی تھیں۔ ایک منٹ کے لئے آنسو نہ تھمتے تھے۔ آخر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی براءت میں اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک کی یہ آیتیں اِنَّ الدِّیْنَ جَاؤْا بِالْاَفْکِ غُصْبَةً مِنْكُمْ (سورہ نور: 16-11) جو لوگ لائے ہیں یہ بہتان تم ہی میں سے ایک جماعت ہے۔ غرض ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کے واقعات و حوادث کے غیبی امور کو از خود جاننے کی نہ تو کسی کو صلاحیت دی اور نہ ہی اس کو خود اپنی طرف سے وہ خزانے عطا کئے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ

(1) غیب کے خزانوں کو از خود جاننے کی صفت اللہ تعالیٰ ہی کو حاصل ہے کسی اور کو نہیں۔

(2) اللہ تعالیٰ غیب کی تمام باتوں کو مکمل تفصیل کے ساتھ جانتے ہیں۔ اس کا کوئی ذرہ

بھی ان سے پوشیدہ نہیں۔

(3) اللہ تعالیٰ غیب کی باتوں کو کسی کو بتانے کے پابند نہیں ہیں۔

مخلوق کو غیب کی بعض جزوی باتوں کا علم

قرآن پاک اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حوادث عالم سے متعلق بعض جزوی باتوں کا علم اللہ تعالیٰ اپنے بعض بندوں پر بھی کھول دیتے ہیں۔
مثلاً قرآن پاک میں ہے۔

1- غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ
سِنِينَ (سورہ روم: 2,3)

”مغلوب ہو گئے رومی قریب کی زمین میں اور وہ اس مغلوب ہونے کے بعد عنقریب
غالب ہوں گے نو برس کے اندر۔

اس آیت میں آئندہ نو سال کے اندر رومیوں کے غلبہ کی اطلاع دی۔
2- حضرت زکریا علیہ السلام کو بتایا گیا کہ ان کے بڑھاپے اور ان کی بیوی کے بانجھ
ہونے کے باوجود ان کے ہاں بچے کی پیدائش ہوگی اور وہ بچہ لڑکا ہوگا۔
يَا زَكَرِيَّا اِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ

”اے زکریا ہم آپ کو خوشخبری دیتے ہیں ایک لڑکے کی“۔

3- عَنْ أَنَسٍ قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَذَا مَصْرَعُ فُلَانٍ وَيَضَعُ يَدَهُ
عَلَى الْأَرْضِ هَهُنَا وَهَهُنَا قَالَ فَمَا مَاطَ أَحَدُهُمْ عَنْ مَوْضِعٍ يَدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ (مسلم)
حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں (جنگ بدر کے میدان میں) رسول اللہ ﷺ
نے زمین پر اس اس جگہ اپنا ہاتھ رکھ کر فرمایا (جنگ کے دوران) یہ فلاں کے (قتل ہو کر)
گرنے کی جگہ ہے (اور یہ فلاں کے گرنے کی جگہ)۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ان
میں سے کوئی بھی رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ رکھنے کی جگہ سے ادھر ادھر نہ ہوا (بلکہ ٹھیک اسی جگہ
گر کر مرا)۔

اس حدیث میں نبی ﷺ نے بعض کفار قریش کے مرنے کی جگہ بتائی۔

4- عَنْ أُمِّ حَرَامٍ بِنْتِ مَلْحَانَ قَالَتْ نَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا قَرِيبًا مِنِّي ثُمَّ
اسْتَيْقَظَ يَتَبَسَّمُ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَضْحَكَكَ قَالَ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عَرَضُوا عَلَيَّ
يَرْكَبُونَ ظَهَرَ هَذَا الْبَحْرِ كَالْمُلُوكِ عَلَى الْأَسْرِ قَالَتْ فَادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَ لِي مِنْهُمْ
قَالَ فَدَعَا لَهَا ثُمَّ نَامَ الثَّانِيَةَ فَفَعَلَ مِثْلَهَا ثُمَّ قَالَتْ مِثْلَ قَوْلِهَا فَأَجَابَهَا مِثْلَ جَوَابِهَا الْأَوَّلِ

قَالَتْ فَادْعُ اللَّهَ أَنْ يُجْعَلَنِي مِنْهُمْ قَالَ أَنْتِ مِنَ الْأَوَّلِينَ. (بخاری و مسلم)

حضرت ام حرام بنت ملحان رضی اللہ عنہا (جو رسول اللہ ﷺ کی محرم رشتہ دار تھیں) کہتی ہیں ایک دن (میں بیٹھی تھی) رسول اللہ ﷺ میرے قریب ہی سو گئے۔ پھر مسکراتے ہوئے بیدار ہوئے۔ میں نے پوچھا اے اللہ کے رسول کس بات سے آپ کو بھنی آئی۔ آپ نے فرمایا (خواب میں) میری امت کے کچھ لوگ میرے سامنے پیش کئے گئے جو اس سمندر پر (اپنے جہازوں پر) اس طرح سوار بیٹھے ہوں گے جس طرح بادشاہ اپنے تخت پر بیٹھے ہوتے ہیں۔ میں نے درخواست کی کہ آپ اللہ سے دعا فرمائیے کہ وہ مجھے ان لوگوں میں سے کر دے۔ آپ نے ان کے لئے دعا کی۔ پھر آپ دوبارہ سو گئے۔ پھر آپ مسکراتے ہوئے بیدار ہوئے۔ حضرت ام حرام نے وجہ پوچھی تو آپ نے پہلی طرح کا جواب دیا۔ انہوں نے پھر درخواست کی آپ دعا فرمائیے کہ اللہ تعالیٰ مجھے ان میں سے بھی کر دیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا تم پہلے لوگوں میں سے ہو۔ (حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور میں جب جہاد کے لئے پہلی مرتبہ سمندری سفر ہوا تو واپسی میں شام کے علاقہ میں سواری سے گر کر ان کی وفات ہوئی)۔

اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ نبی ﷺ کو معلوم ہو گیا تھا کہ ام حرام بحری سفر والے پہلے جہاد میں جائیں گی دوسرے میں نہیں۔ آئندہ کوئی کیا کرے گا اس کی آپ نے خبر دی۔

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَكَلَّ بِالرَّحِمِ مَلَكًا يَقُولُ يَا رَبِّ نُطْفَةٍ يَا رَبِّ عِلَقَةٍ يَا رَبِّ مُضْغَةٍ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَقْضِيَ خَلْقَهُ قَالَ أَذْكَرٌ أَمْ أُنْثَى شَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ فَمَا الرِّزْقُ وَالْأَجَلُ. فَيَكْتُبُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ فَحِينَئِذٍ يَعْلَمُ بِذَلِكَ الْمَلَكُ وَمَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَلْقِهِ عَزَّ وَجَلَّ. (بخاری)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے نبی ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ رحم پر ایک فرشتے کو مقرر فرما دیتے ہیں جو (ہر مرحلہ کے مطابق) کہتا جاتا ہے۔ اے میرے رب یہ (اب) نطفہ ہے۔ اے میرے رب یہ (اب) علقہ یعنی جما ہوا خون ہے۔ اے میرے رب یہ (اب) مضغہ یعنی گوشت کا ٹکڑا ہے۔ پھر جب اللہ تعالیٰ جنین کی خلقت کو پورا کرنے کا ارادہ (اس فرشتے پر ظاہر) کرتے ہیں تو وہ فرشتہ پوچھتا ہے (اے میرے رب) یہ لڑکا ہو گا یا لڑکی۔ بد بخت ہو گا یا نیک بخت۔ (اس کا) رزق کتنا ہو گا اور اس کی عمر کتنی ہو گی۔ جب کہ بچہ

اپنی ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اس وقت یہ باتیں (فرشتہ کو بتا کر) لکھوا دی جاتی ہیں۔ پس اس وقت ان باتوں کا اس فرشتے کو اور اللہ عزوجل کی مخلوق میں سے جس کو اللہ چاہتے ہیں علم ہوتا ہے۔

معلوم ہوا کہ بچے کی پیدائش سے پہلے رحم پر مقرر فرشتے کو یہ باتیں معلوم ہوتی ہیں اور انسانوں میں سے بھی بعض کو کچھ جزوی باتیں معلوم ہو سکتی ہیں۔

استخارہ

عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ سَعَادَةِ ابْنِ آدَمَ كَثْرَةُ اسْتِخَارَتِهِ اللَّهَ وَرِضَاهُ بِمَا قَضَى اللَّهُ تَعَالَى لَهُ وَمِنْ شَقَاوَةِ ابْنِ آدَمَ تَرْكُهُ اسْتِخَارَةَ اللَّهِ وَسَخَطُهُ بِمَا قَضَى اللَّهُ لَهُ (ترمذی)

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ابن آدم کا اللہ تعالیٰ سے کثرت سے استخارہ کرنا اور جو اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے فیصلہ فرمادیا ہے اس پر راضی رہنا اس کی سعادت (ونیک بختی) ہے اور اس کا اللہ تعالیٰ سے استخارہ نہ کرنا اور اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے جو فیصلہ فرمادیا ہے اس پر راضی نہ ہونا اس کی بدبختی ہے۔

عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا خَابَ مَنْ اسْتَخَارَ (طبرانی)
حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس نے استخارہ کیا وہ ناامداد نہیں ہوا۔

عَنْ جَابِرٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُعَلِّمُنَا الاسْتِخَارَةَ فِي الْأُمُورِ كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ يَقُولُ إِذَا هُمْ أَحَدُكُمْ بِالْأَمْرِ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ لْيَقُلِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيمِ فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ وَأَنْتَ عَلَامُ الْغُيُوبِ اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أُمُورِي أَوْ قَالَ فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ فَاقْدِرْهُ لِي وَيَسِّرْهُ لِي ثُمَّ بَارِكْ لِي فِيهِ وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ (بخاری)
حضرت جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ ہمارے (اہم) کاموں میں ہم کو

استخارہ (یعنی اللہ تعالیٰ سے خیر کی صلاح لینے کا طریقہ) اسی اہتمام سے سکھایا کرتے تھے جس اہتمام سے ہمیں قرآن کی سورت سکھاتے تھے۔ آپ فرماتے تھے کہ جب تم میں سے کسی کو اہم کام پڑ جائے (مثلاً کسی عورت سے نکاح کرنا ہے تو کیا اس سے نکاح کرنے میں خیر ہے یا نہیں۔ یا حج پر جانا ہے تو اگر اپنے اختیار میں ہو تو یہ جاننا کہ آج نکلنے میں خیر ہے یا کل نکلنے میں ہے اور اس طرح اور کاموں میں) تو وہ دو رکعت نفل پڑھے پھر یہ کہے اللھم انی استخیرک آخر تک یعنی اے اللہ میں آپ سے خیر کی صلاح لیتا ہوں آپ کے علم کے سبب سے اور (خیر والے کام پر) آپ سے قدرت طلب کرتا ہوں آپ کی قدرت کی وجہ سے اور آپ کے بڑے فضل کا سوال کرتا ہوں (جو یہ ہے کہ آپ خیر کو میرے لئے متعین اور آسان فرمادیں اور اس پر مجھ کو قدرت عطا فرمادیں) کیونکہ آپ (تمام) قدرت رکھتے ہیں جب کہ میں (ذاتی طور پر) کچھ قدرت نہیں رکھتا (جو تھوڑی سی قدرت ہے وہ بھی آپ کی عطا سے ہے) اور آپ (تو سب کچھ) جانتے ہیں جب کہ میں (کچھ) نہیں جانتا (مگر جو آپ نے سکھا دیا) اور آپ تو غیب کی تمام باتوں کو خوب جاننے والے ہیں۔ اے اللہ اگر آپ جانتے ہیں کہ یہ کام (اس کام کو یہاں زبان سے کہے) میرے لئے خیر ہے میرے دین (و آخرت) کے اعتبار سے اور میری معاش (یعنی دنیوی زندگی) کے اعتبار سے اور میرے کام کے انجام کے اعتبار سے تو اس کو میرے مقدر میں کر دیجئے۔ اور اگر آپ جانتے ہیں کہ یہ کام میرے لئے شر ہے میرے دین (و آخرت) کے اعتبار سے اور میری معاش (یعنی دنیوی) زندگی کے اعتبار سے اور میرے کام کے انجام کے اعتبار سے تو اس کام کو مجھ سے ہٹا دیجئے اور مجھے اس سے ہٹا دیجئے اور جہاں بھی ہو خیر کو میرے لئے مقدر فرما دیجئے پھر مجھے اس پر راضی بھی کر دیجئے۔

فائدہ: استخارہ سے صرف اتنی بات کا اطمینان ہوتا ہے کہ اس کام کے کرنے یا نہ کرنے میں مجموعی طور سے خیر ہوگی خواہ مطلوب حاصل ہو یا نہ ہو۔ یہ بھی من جانب اللہ الہام کا طریقہ ہے اور ظنی ہے اور خیر یا شر کا علم بھی جزوی ہے۔ اور چونکہ خود شریعت کا بتایا ہوا طریقہ ہے اس لئے اس میں کچھ حرج نہیں۔

الہام

الہام اس کو کہتے ہیں کہ غور و فکر کے بغیر کسی حقیقت کا دل میں القاء ہو جائے خواہ فرشتہ کے واسطہ سے ہو یا بلا واسطہ ہو۔

عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهِ وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ مَا نَزَلَ بِالنَّاسِ أَمْرٌ قَطُّ فَقَالُوا فِيهِ وَقَالَ فِيهِ عُمَرُ أَلَا نَزَلَ الْقُرْآنُ فِيهِ عَلَى نَحْوِ مَا قَالَ عُمَرُ (ترمذی)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے حق بات کو (الہام کے ذریعہ سے) عمر کی زبان اور قلب پر جاری کیا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں جب کبھی لوگوں کو کوئی (نئی) بات پیش آئی پھر اس کے بارے میں لوگوں نے بھی اپنی رائے دی اور حضرت عمر نے بھی اپنی رائے دی تو قرآن (ہمیشہ) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کے موافق ہی نازل ہوا۔

کشف قبور

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ ضَرَبَ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ خَبَاءَهُ عَلَى قَبْرِ وَهُوَ لَا يَحْسِبُ أَنَّهُ قَبْرٌ فَادَّأ فِيهِ نَسَانٌ يَقْرَأُ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ حَتَّى خَنَمَهَا فَاتَى النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرَهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ هِيَ الْمَانِعَةُ هِيَ الْمُنْجِيَةُ تُنْجِيهِ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ (ترمذی)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں نبی ﷺ کے ایک صحابی نے اپنا خیمہ ایک قبر پر لگا لیا اور ان کو معلوم نہ تھا کہ یہ قبر ہے۔ تو اس قبر میں (دیکھا کہ) ایک آدمی سورہ ملک (یعنی تبارک الذی بیدہ الملک) پڑھ رہا ہے یہاں تک کہ اس نے وہ سورت پوری پڑھ لی۔ وہ صحابی نبی ﷺ کے پاس آئے اور یہ واقعہ آپ کو بتایا تو آپ نے فرمایا یہ سورت حفاظت کرنے والی ہے۔ یہ سورت نجات دینے والی ہے۔ یہ سورت مردے کو (قبر میں) عذاب الہی سے نجات دیتی ہے۔

فائدہ: کشف قبور کبھی تو بلا قصد و کسب کے ہوتا ہے جیسا کہ ان صحابی کو ہوا اور کبھی کسب و ریاضت سے ہوتا ہے یعنی کوئی وظیفہ اور عمل کر کے اس کو کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح ٹیلی پیٹھی وغیرہ کے ذریعہ لوگ اپنی بعض باطنی یا روحانی قوتوں کے واسطے سے ایک دوسرے کے دل کے خیالات کو جان لیتے ہیں۔

ان نصوص سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں بلا کسی جبر کے عالم کے حوادث و واقعات میں سے بعض باتوں کو اپنے بندوں پر جزوی طور پر کھول دیتے ہیں۔

تنبیہ: کسی بھی شخص کو یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ کو بھی عالم کے کل حوادث و واقعات کا علم نہیں دیا گیا:

1- عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي قُبَّةِ حَمْرَاءَ اذْجَاءَ رَجُلٌ عَلَى فَرَسٍ فَقَالَ مَنْ أَنْتَ قَالَ أَنَا رَسُولُ اللَّهِ قَالَ مَتَى السَّاعَةُ قَالَ غَيْبٌ وَمَا يَعْلَمُ الْغَيْبُ إِلَّا اللَّهُ قَالَ مَا فِي بَطْنِ فَرْسِي قَالَ غَيْبٌ وَمَا يَعْلَمُ الْغَيْبُ إِلَّا اللَّهُ قَالَ فَمَتَى تُمَطَّرُ قَالَ غَيْبٌ وَمَا يَعْلَمُ الْغَيْبُ إِلَّا اللَّهُ (درمنثور)

حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ ایک سرخ خیمے میں تھے کہ ایک شخص گھوڑے پر سوار آیا اور پوچھا آپ کون ہیں۔ آپ نے فرمایا میں اللہ کا رسول ہوں۔ اس شخص نے (یہ خیال کر کے کہ آپ اتنے اونچے درجے کے ہیں تو آپ کو سب کچھ معلوم ہو گا) پوچھا قیامت کب ہوگی۔ آپ نے فرمایا یہ غیب کی بات ہے (کیونکہ اللہ نے اس کا علم کسی کو بھی نہیں دیا) اور غیب کو تو صرف اللہ ہی جانتے ہیں (مگر جب کہ وہ خود ہی کسی پر اس کا کچھ جزوی علم کھول دیں)۔ اس شخص نے پوچھا میرے گھوڑے کے پیٹ میں کیا ہے۔ آپ نے فرمایا یہ غیب کی بات ہے (کیونکہ مجھے اس کا علم نہیں دیا گیا) اور غیب کو تو صرف اللہ ہی جانتے ہیں۔ اس نے پوچھا بارش کب ہوگی۔ آپ نے فرمایا یہ (بھی) غیب کی بات ہے (کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اس کا علم نہیں دیا) اور غیب کو تو صرف اللہ ہی جانتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ مخلوق پر اللہ تعالیٰ جو غیب کھولتے ہیں اس کے علم کی خصوصیات یہ ہیں۔
1- اس کا حصول اس طرح نہیں کہ از خود یا خدائی عطا سے ایسی صلاحیت حاصل ہوگئی ہو کہ محض اس کی بنا پر کسی واسطے کے بغیر ہی ہو جائے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے کھول دینے سے ہوتا ہے۔ خواہ وحی یا الہام سے ہو یا ظاہری و باطنی حواس یا عقل سے ہو۔

2- اللہ تعالیٰ اس کے بتانے کے پابند نہیں ہیں۔

3- جزوی ہے کلی نہیں۔

4- ذریعہ کی نوعیت سے یہ جزوی علم کبھی قطعی و یقینی ہوتا ہے اور کبھی ظنی ہوتا ہے مثلاً وحی کے ذریعہ سے معلوم ہو تو قطعی ہوتا ہے کسی ولی کا الہام یا وہ طبی تفتیش (Clinical Tests) یا دیگر تجربات جن میں انسانی خطا و چوک کا احتمال ہوتا ہے ان سے حاصل شدہ علم ظنی (یعنی گمان غالب کے درجہ میں) ہوتا ہے۔

تنبیہ: مخلوق کو غیب کی بعض جزوی باتوں کا علم چونکہ کسی نہ کسی واسطہ اور ذریعہ سے ہوتا ہے تو ایسے علم کو علم غیب نہیں کہتے اور ایسے علم رکھنے والے کو عالم الغیب کہنا بھی جائز نہیں۔ علم غیب تو صرف اس کو کہتے ہیں جو کسی بھی واسطہ کے بغیر ہو اور یہ صرف اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور صرف اللہ تعالیٰ ہی کو عالم الغیب کہا جائے گا۔

غیب کی بات کا وہمی علم

اوپر ذکر ہوا کہ غیب کی بعض جزوی باتوں کا علم بندوں کو قطعی یا ظنی ذرائع سے ہو سکتا ہے۔ ان کے علاوہ بعض ذرائع محض وہمی ہیں جو اٹکل کے درجہ میں ہیں کہ ان سے حاصل کردہ علم کبھی صحیح ہوتا ہے اور بہت مرتبہ غلط ہوتا ہے۔ ایسے ذرائع سے تعلق رکھنے کو ہی دین نے منع کر دیا ہے کیونکہ یہ علم کہلانے کے قابل ہی نہیں ہے۔ یہ ذرائع بہت سے ہیں مثلاً علم نجوم، کہانت، دست شناسی، علم جفر و رمل، علم خط اور علم عدد۔

حدیث میں ان کی حقیقت کی طرف بھی نشاندہی کی گئی ہے۔

کہانت

جنات کو اپنے قابو میں کر کے ان کے ذریعہ سے خفیہ یا آئندہ کی خبر حاصل کرنے کو کہانت کہتے ہیں۔

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَأَلَ أَنَسُ رَسُولَ اللَّهِ عَنِ الْكُهَّانِ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُمْ لَيْسُوا بِشَيْءٍ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنَّهُمْ يُحَدِّثُونَ أَحْيَانًا بِالشَّيْءِ يَكُونُ حَقًّا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تِلْكَ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ يَخْطِفُهَا الْجِنُّ فَيَقْرُؤُهَا فِي أُذُنِ وَلِيِّهِ قَرَّ الدُّجَاةِ فَيَخْلِطُونَ فِيهَا أَكْثَرَ مِنْ مِائَةِ كَذِبَةٍ (بخاری و مسلم)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے کاہنوں کے بارے میں پوچھا (جو کسی جن پر قابو پا لیتے ہیں کہ کیا ان کو علم ہوتا ہے) آپ ﷺ نے فرمایا (مجموعی طور پر) یہ بے بنیاد ہیں (اور قابلِ اعتماد نہیں)۔ انہوں نے کہا اے اللہ کے رسول کبھی کبھی تو وہ ایسی بات بتاتے ہیں جو بالکل صحیح (اور واقع کے مطابق) ہوتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا وہ بات تو صحیح (اور واقع کے مطابق) ہوتی ہے (اور ہوتا یہ ہے کہ دنیا کے انتظام پر مامور فرشتے جب آپس میں کوئی بات کرتے ہیں تو) جن ان کی بات کو اچک لیتا ہے۔ پھر وہ مرغی کی کٹ کٹ کی طرح اس بات کو اپنے دوست (یعنی کاہن) کے کان میں ڈال دیتا ہے۔ پھر وہ کاہن اس کے ساتھ سو سے زیادہ جھوٹی باتیں ملا لیتے ہیں۔ (اور اپنے ایک سچ کی وجہ سے سو سے زائد جھوٹ چلاتے ہیں)۔

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَنْزِلُ فِي الْعَنَانِ وَهُوَ السَّحَابُ فَتَذْكُرُ الْأُمُورَ فُضِي فِي السَّمَاءِ فَتَسْتَرْقِي الشَّيَاطِينُ السَّمْعَ فَتَسْمَعُهُ فَنُوحِيهِ إِلَى الْكُهَّانِ فَيَكْذِبُونَ مَعَهَا مِائَةً كَذِبَةٍ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ (بخاری)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ (کچھ) فرشتے بادل پر اترتے ہیں اور جن بعض کاموں کا فیصلہ آسمان پر ہو چکا ہے تذکرہ کرتے ہیں تو بعض شیطان جن ان کی بات اڑا لیتے ہیں اور اس کو سن کر پوشیدہ طریقے سے کاہنوں کو بتاتے ہیں پھر وہ کاہن اپنے پاس سے اس کے ساتھ سو جھوٹ ملا دیتے ہیں۔

علم نجوم

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ اقْتَبَسَ عِلْمًا مِنَ النُّجُومِ اقْتَبَسَ شُعْبَةً مِنَ السِّحْرِ.

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس نے (غیب سے متعلق) علم نجوم کا کوئی مسئلہ سیکھا تو اس نے (گناہ کے اعتبار سے) جادو کا مسئلہ سیکھا (کہ جو گناہ اس میں ہے وہی علم نجوم کا مسئلہ سیکھنے میں ہے)۔

عَنْ قَتَادَةَ قَالَ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ النُّجُومَ لثَلَاثٍ جَعَلَهَا زِينَةً لِلْسَّمَاءِ وَرُجُومًا

لِّلشَّيَاطِينِ وَ اَعْلَامَاتٍ يُهْتَدٰى بِهَا فَمَنْ تَاَوَّلَ فِيْهَا بَغِيْرَ ذٰلِكَ اٰخَطَا وَاَضَاعَ نَصِيْبَهُ وَتَكَلَّفَ مَا لَا يَعْ لَمُ (بخاری)

(بڑے تابعی) حضرت قتادہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ نے یہ ستارے صرف تین چیزوں کے لئے بنائے ہیں۔ آسمان کی زینت کے لئے اور شیطانوں کو مارنے کے لئے (جیسا کہ قرآن پاک میں سورہ ملک میں ہے وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ بِمُصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ۔ (یعنی ہم نے بے شک قریب کے آسمان کو چراغوں سے آراستہ کر رکھا ہے اور ہم نے ان کو شیطانوں کے مارنے کا ذریعہ بھی بنایا ہے) اور راہ معلوم کرنے کی علامتیں بنایا ہے (جیسا کہ سورہ نحل میں ہے وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ یعنی ستاروں سے وہ راہ پاتے ہیں) تو جو کوئی ان میں مذکور چیزوں سے ہٹ کر کوئی معنی نکالے (اور ان کو مستقبل کے واقعات جاننے کا ذریعہ سمجھے) تو اس نے غلطی کی اور (عمر کا) اپنا حصہ ضائع کیا اور ایسی چیز کے درپے ہوا جو اس طرح کے ذرائع سے معلوم نہیں ہو سکتی۔

فائدہ: عام لوگوں کی زبان میں آسمان پر چپکنے والی اور چھوٹی نظر آنے والی اشیاء کو ستارے کہا جاتا ہے خواہ وہ سائنسدانوں کی اصطلاح میں ستارے ہوں یا شہابے ہوں یا کچھ اور۔ فضا میں جو پتھر ہوتے ہیں وہ ہوا سے رگڑ کھا کر روشن ہو جاتے ہیں۔ فرشتے جب شیطان جنوں پر فضا کے کسی پتھر کو پکڑ کر مارتے ہیں تو وہ ہوا سے رگڑ کھا کر روشن ہو جاتا ہے اور ٹوٹا ہوا ستارہ نظر آتا ہے قرآن نے اس کو شہاب کا نام بھی دیا ہے وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّظَرِ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ اِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُّبِينٌ (سورہ حجر 18-16) اور بالیقین ہم نے آسمان میں بڑے ستارے بنائے اور اسے دیکھنے والوں کے لئے ان سے آراستہ کیا۔ اور ہم نے اسے ہر شیطان مردود سے محفوظ کر دیا ہاں مگر کوئی بات چوری چھپے سن بھاگے تو اس کے پیچھے ایک روشن شہاب (شعلہ) ہو لیتا ہے۔

عن الربيع (مثله و زاد) وَاللّٰهِ مَا جَعَلَ اللّٰهُ فِيْ نَجْمٍ حَيَاةً اَحَدٍ وَلَا مَوْتَهُ وَاِنَّمَا يَفْتَرُوْنَ عَلٰى اللّٰهِ الْكُذِبَ.

(تابعی) ربیع بن زید رحمہ اللہ نے (بھی) حضرت قتادہ رحمہ اللہ کی طرح فرمایا۔ نیز یہ (بھی) فرمایا اللہ کی قسم اللہ نے کسی ستارے میں نہ کسی آدمی کی حیات (یعنی ولادت اور بقاء) کا

اور نہ اس کے رزق کا اور نہ اس کی موت کا تعلق رکھا ہے۔ نجومی تو محض اللہ تعالیٰ پر جھوٹ گھڑتے ہیں (اور یوں کہتے ہیں کہ فلاں ستارے کے طلوع کے ساتھ یہ واقعات وابستہ ہیں اور فلاں ستارے کے فلاں برج میں پہنچنے کے یہ اثرات ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے عالم کے حوادث کی اور لوگوں کی قسمت کی ستاروں کے ساتھ کوئی وابستگی نہیں رکھی۔ کوئی بات اگر درست ہو جاتی ہے تو وہ محض اٹکل اور اتفاق ہے)

عَنْ حَفْصَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَتَى عَرَّافًا فَسَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً (مسلم)

حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو کوئی کسی عراف (یعنی جو جاننے کا دعویٰ کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ کوئی بھی چوری کا مال کہاں ہے اور کوئی بھی گمشدہ شخص کہاں ہے) کے پاس جا کر اس سے (ایسی) کوئی بات پوچھتا ہے تو اس کی چالیس دن کی نمازیں قبول نہیں ہوتیں (یعنی اگرچہ فرض ادا ہو جاتا ہے لیکن آئندہ چالیس دن کی نمازوں پر ثواب نہیں ملتا)۔

علم خط

عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِنْ رِجَالٍ يَخْطُونَ خَطًّا قَالَ كَانَ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ يَخْطُ فَمَنْ وَافَقَ خَطَّهُ فَذَاكَ (مسلم)

حضرت معاویہ بن حکم رضی اللہ عنہ کہتے ہیں میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول ہم میں کچھ ایسے لوگ ہیں جو خط کھینچتے ہیں اور (اس کے ذریعہ سے دور کی اور آئندہ کی باتوں کا حساب لگا کر) بتاتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا نبیوں میں سے ایک خاص نبی (کو خط کا علم دیا گیا تھا اور وہ) خط کھینچ کر خبر معلوم کرتے تھے (یعنی اللہ تعالیٰ نے انہیں غیب کی بعض جزوی خبریں معلوم کرنے کا ذریعہ علم خط سکھایا تھا لیکن اب وہ علم باقی نہیں رہا بلکہ محض اٹکل ہے اور جو لوگ اب ایسا کرتے ہیں تو جس کا خط اٹکل اور اتفاق سے ان نبی کے خط کے موافق ہو جاتا ہے تو اس کی بات صحیح ہو جاتی ہے (لیکن چونکہ اب وہ علم رہا ہی نہیں لہذا اب جو کچھ ہے محض وہی چیز ہے کبھی صحیح ہوگی اور بہت مرتبہ غلط ہو جاتی ہے)۔

فائدہ: دست شناسی اور علم عدد اور علم رمل و علم جفر کا بھی یہی حکم ہے کہ یہ علوم کسی قطعی یا ظنی بنیادوں پر مبنی نہیں اور نہ ہی دین نے ان کو قابل اعتبار بتایا ہے لہذا وہی چیز ہونے کی وجہ سے یہ شریعت میں قابل اعتبار نہیں۔ ان علوم کے دعویداروں کے پاس جا کر مخفی باتوں کو پوچھنا جائز نہیں اور نہ ہی ان علوم سے متعلق کوئی شغل اختیار کرنا چاہئے۔

فال اور شگون

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَا طَبِيرَةَ وَخَيْرُهَا الْفَالُ قَالُوا وَمَا الْفَالُ قَالَ الْكَلِمَةُ الصَّالِحَةُ يَسْمَعُهَا أَحَدُكُمْ (بخاری و مسلم)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ پرندوں کو اڑا کر شگون لینا (یا کسی اور طریقے سے فال نکالنا یا شگون لینا اسلام میں) نہیں ہے۔ البتہ اس میں جو درست چیز ہے وہ فال (کی صرف ایک ہی قسم) ہے۔ لوگوں نے پوچھا (اس) فال سے کیا مراد ہے آپ ﷺ نے فرمایا یہ وہ عمدہ اور اچھا کلمہ ہے جو تم میں سے کوئی نے (مثلاً کسی کام سے نکلے اور کامیابی یا سلامتی کا لفظ کان میں پڑا تو اس سے امید کرنا کہ اللہ تعالیٰ کامیابی عطا فرمائیں گے اور سلامتی رکھیں گے)۔

باب: 3

مارٹن لنگز کا فلسفہ وحدتِ ادیان

اردو بازار لاہور کے مشہور ناشر و تاجر کتب ”الفیصل“ نے چند سال پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر ایک کتاب ”حیات سرور کائنات محمد صلی اللہ علیہ وسلم“ کے نام سے شائع کی ہے۔ یہ ترجمہ ہے انگریزی کتاب (Mohammad Based on Earliest Sources) کا جو ایک انگریز نو مسلم مارٹن لنگز (Martin Lings) نے لکھی ہے۔ مصنف کا اسلامی نام ابو بکر سراج الدین ہے اور انگریزی میں اصل کتاب لاہور کے مشہور ناشر کتب سہیل اکیڈمی نے شائع کی ہے۔

مغرب کا کوئی اعلیٰ تعلیم یافتہ شخص اسلام قبول کر لے تو مسلمانوں کو بجا طور پر اس سے خوشی ہوتی ہے اور وہ اس کی عقیدت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اسی عقیدت کے تحت ”سہیل اکیڈمی“ اور ”الفیصل“ نے یہ کتاب شائع کی ہوگی لیکن اس خوشی اور عقیدت کے باوجود مسلمانوں کو ان کے بارے میں چونکا رہنا چاہیے کیونکہ ان حضرات کا اسلام کے بارے میں علم عام طور سے محض اپنے مطالعہ کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اہل حق علماء سے ان کا رابطہ کم ہی ہوتا ہے۔ اس لیے یہ حضرات بعض ایسی غلطیوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ جب وہ غلطیاں سامنے آتی ہیں تو وہ خوشی اور عقیدت کا فور ہو جاتی ہے اور مسلمانوں کی حسرتوں میں ایک اور حسرت کا اضافہ ہو جاتا ہے۔

ہم نے سیرت کی اس کتاب کا ازاو لے کر آخر مطالعہ کیا۔ اس کی وجہ ہم بعد میں ذکر کریں گے۔ پہلے ہم اس کتاب سے متعلق چند باتیں ذکر کرتے ہیں:

”ورقہ عیسائی ہو گئے تھے اور اس علاقے کے عیسائیوں کا عقیدہ تھا کہ ایک نبی کی بعثت کا زمانہ قریب آ لگا ہے..... جہاں تک یہودیوں کا تعلق ہے جن کے لیے اس کا قائل ہونا آسان تر تھا۔ کیونکہ انبیاء کا سلسلہ مسیح علیہ السلام پر ختم ہو چکا تھا..... ایک نبی کا انتظار کرنے کے بارے میں تقریباً وہ سب کے سب متفق تھے۔ ان کے ربی اور دانش مند انہیں یہ یقین دلاتے تھے کہ ایک نبی بس آنے ہی والا ہے۔ اس کی آمد سے متعلق بیشتر علامات جن کی پیشین گوئی ہو چکی تھی ظاہر ہو چکی تھیں۔ یہ ربی یہودیوں کو یہ بھی یقین دلاتے تھے کہ آنے والا نبی یہودی ہی ہوگا۔ کیونکہ وہی برگزیدہ امت ہیں..... عیسائی..... اور ورقہ ان میں سے ایک تھے اس مسئلے میں اپنے ٹھٹھوک رکھتے تھے۔ انہیں کوئی وجہ نظر نہ آتی تھی کہ آخر وہ نبی قبائل عرب میں سے کیوں نہ ہو۔ یہودیوں سے بڑھ کر عربوں کو ایک نبی کی حاجت تھی۔ یہودی کم از کم اس حد تک تو دین ابرہیمی کے پیرو تھے کہ ان کے یہاں بت نہ تھا اور وہ خدائے واحد کے پرستار تھے اور ایک نبی کے سوا کون تھا جو عرب کے بادیہ نشینوں کو معبودان باطل کی پرستش سے نجات دلا سکتا تھا۔“

بادی النظر میں تو ہر پڑھنے والا یہی سمجھے گا کہ مصنف نے امر واقع کو ذکر کیا ہے لیکن اگر کچھ غور کیا جائے تو پڑھنے والا ضرور چونکے گا مثلاً یہ کہ:

”انہیں (یعنی عیسائیوں کو) کوئی وجہ نظر نہ آتی تھی کہ آخر وہ نبی قبائل عرب میں سے کیوں نہ ہو۔“

”یہودیوں سے بڑھ کر عربوں کو ایک نبی کی حاجت تھی۔“

ہم کہتے ہیں کہ جب نبی کی ضرورت کو بیان کیا جا رہا ہے اور یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ وہ نبی تمام قوموں کے لیے اور تمام انسانوں کے لیے ہو تو ضرورت تو ہر قوم کو تھی۔ پھر مصنف کا یہ طرز عمل کہ عربوں کی ضرورت کو تو تفصیل سے بیان کیا اور ان کی بت پرستی کے تمام گوشوں کو آگے پورے ایک پیرے میں بیان کیا۔ لیکن عیسائیوں کی ضرورت کو سرے سے ذکر ہی نہیں کیا اور یہود کی ضرورت کو عربوں سے کمتر خیال کیا حالانکہ یہودیوں اور عیسائیوں کے جو دینی حالات تھے وہ آخرت کے اعتبار سے مشرکین عرب سے کچھ بھی بہتر نہ تھے۔ قرآن پاک میں مغضوب علیہم اور ضالین یہودیوں اور عیسائیوں ہی کو کہا گیا ہے۔

پھر مصنف کا یہ کہنا کہ ”یہ ربی یہودیوں کو یہ بھی یقین دلاتے تھے کہ آنے والا نبی یہودی ہی ہوگا۔“ یہ بات بھی حقیقت کے خلاف ہے۔ یہ تو یہودیوں نے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار کیا تب یہ بہانہ بنا لیا ورنہ اس سے پہلے وہ کوئی ایسا دعویٰ نہ کرتے تھے بلکہ وہ جانتے تھے اور بتاتے بھی تھے کہ نئے آنے والے نبی مکہ مکرمہ کی طرف سے ظاہر ہوں گے اور مدینہ منورہ کی طرف ہجرت کریں گے۔

سیرت ابن ہشام میں ہے ابن اسحاق نے نقل کیا ہے کہ سلمہ بن سلامہ رضی اللہ عنہ جو کہ اصحاب بدر میں سے ہیں۔ انہوں نے بنی عبدالاشہل میں سے اپنے ایک یہودی پڑوسی کا قصہ ذکر کیا کہ اس نے ایک مرتبہ مجمع عام میں قیامت اور حساب کتاب اور جنت اور دوزخ کا ذکر کیا۔ لوگوں کے کچھ سوال کرنے پر اس نے بتایا۔

نبی مبعوث من نحو هذه البلاد و اشار بيده الى مكة واليمن
یعنی ان علاقوں کی طرف سے ایک نبی مبعوث ہونے والے ہیں اور اپنے ہاتھ سے مکہ اور یمن کی طرف اشارہ کیا۔

سیرت ابن ہشام ہی میں ہے ابن اسحاق نے یہودی قبیلہ بنو قریظہ کے ایک بڑے آدمی سے یہ واقعہ ذکر کیا کہ شام کا ایک یہودی مدینہ منورہ آکر آباد ہو گیا۔ وہ بہت ہی عبادت گار تھا۔ اپنی وفات کے وقت اس نے مدینہ منورہ کے یہودیوں کو نصیحت کی کہ میں نے شام کا زرخیز علاقہ چھوڑ کر تنگی اور بھوک کا یہ علاقہ محض ایک نبی کے انتظار میں اختیار کیا ہے کیونکہ ان کا زمانہ آچکا ہے اور وہ اسی شہر کی طرف ہجرت کر کے آئیں گے.....“

اسی طرح ابن اسحاق نے مدینہ منورہ کے لوگوں کے اسلام قبول کرنے کی یہ وجہ ذکر کی کہ انصار کا مدینہ کے یہودیوں سے مستقل جھگڑا رہتا تھا۔ یہودی ان کو کہتے تھے کہ ایک نبی کی بعثت کا زمانہ قریب آ گیا ہے ہم ان کے ساتھ ہو کر تمہیں خوب قتل کریں گے۔ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور ہوا تو انصار کو یہودیوں کی دھمکی یاد آئی اور انہوں نے اسلام قبول کرنے میں سبقت کی اور یہود نے کفر کیا۔

(سیرت ابن ہشام ص: 225 تا 228)

ہم کہتے ہیں کہ اگر مصنف کے کہنے کے مطابق علمائے یہود نے لوگوں کو باور کرایا تھا کہ

آنے والا نبی یہود میں سے ہوگا تو انصار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے سے پہلے آپ کے غیر یہودی ہونے پر یقیناً تردد اور پس و پیش کرتے۔

مصنف کی بات اس اعتبار سے بھی غلط ہے کہ قرآن پاک میں ہے یہود آپ کو اپنے بیٹوں کی طرح پہچانتے ہیں۔ اگر یہودی علماء اور عوام کے دماغوں میں یہی بات بھری ہوتی کہ آنے والے نبی کی پہچان یہ ہے کہ وہ یہود میں سے ہوگا تو قرآن کا یہ دعویٰ غلط ٹھہرتا۔

غرض مصنف مارٹن لنگز یا ابوبکر سراج الدین کی یہ کوشش نظر آتی ہے کہ وہ اپنے قارئین کو یہ بتائیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم عیسائیوں کے لیے نبی نہ تھے بلکہ اصلاً صرف عربوں کے لیے تھے البتہ جیسے آگے واضح ہوگا۔ ان کے نزدیک آپ کی نبوت اور آپ کا دین اس اعتبار سے عالمی ہے کہ اور اقوام کے لوگ اس کو قبول کر سکتے ہیں۔

2- ص 116 پر مصنف لکھتے ہیں۔

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کو تسلی دیتے ہوئے ورقہ بن نوفل نے کہا ”ہاتھیں محمد (This people) اس قوم کے نبی ہیں۔“

وانہ لنبی هذه الامة یعنی بلاشبہ یہ اس امت کے نبی ہیں۔

پھر دوبارہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کر کے کہا:

والذی نفسی بیدہ انک لنبی هذه الامة

قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے آپ اس امت کے نبی ہیں۔

امت اور قوم میں جو فرق ہے وہ محتاج بیان نہیں لیکن مصنف نے یہاں قوم کا لفظ استعمال کر کے اپنے مخصوص فکر کا اظہار کیا ہے۔

ص 690 پر لکھا:

”غزوہ حنین پر زیادہ دن نہ گزرے تھے کہ شہنشاہ ہرقل نے مقدس صلیب یروشلم واپس پہنچا دی اور یہ کارروائی رومیوں کی ایرانیوں پر آخری فتح کی تکمیل کی علامت بن گئی۔ وہ فتح جس کی وجہ نے پیشین گوئی کی تھی اور جس کے بارے میں کہا تھا کہ اس دن اہل ایمان خوشی منائیں گے۔ واقعی یہ خوشی منانے کا دن تھا۔ ایرانیوں کو شام اور مصر دونوں مقامات سے اپنی فوجوں کا انخلا کرنا پڑا۔“

مصنف کی اس عبارت سے عام قاری یہی سمجھ گا کہ رومیوں کی فتح ہی اہل ایمان کی خوشی کا اصل سبب تھی حالانکہ قرآن پاک میں ہے:

یومئذ یفرح المؤمنون بنصر اللہ

اس دن اہل ایمان خوش ہوں گے اللہ کی مدد ہی کی وجہ سے اور اہل ایمان کو اللہ تعالیٰ کی مدد دو طرح سے حاصل ہوئی۔

1- اسی دن مسلمانوں کو بھی مشرکین عرب پر جنگ بدر میں فتح حاصل ہوئی۔

2- مشرکین عرب کے خلاف قرآن کی پیشین گوئی کے پورا ہونے کی وجہ سے۔

4- ص 691 پر لکھتے ہیں:

مدینے میں افواہ کی گرم بازاری تھی کہ ہرقل نے یثرب کے خلاف اپنی لمبی مہم کے پیش نظر فوج کو ایک سال کی پیشگی تنخواہ دے دی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ رومی جنوب میں بلقاء پہنچ چکے ہیں اور انہوں نے عاملہ، غسان، جزام اور لخم کے قبائل کو جمع کر لیا ہے۔ یہ خبریں جزوی طور پر مبالغہ آمیز اور جزوی طور پر خلاف حقیقت تھیں۔ سب سے بڑھ کر یہ اب تک عام طور پر معلوم نہ تھا کہ ایرانی مہم کے دوران ہرقل نے یہ خواب دیکھا تھا کہ پورے شام پر ایک مختون شخص کی حکومت کا غلبہ ہے جس کو اس نے وہ مکتوب نگار قرار دیا جس نے اس کو اسلام کی دعوت دی تھی۔ یہ خواب اتنا زوردار اور اتنا واضح تھا کہ جنوب کی جانب اس کے کوچ اور ایک حد تک خود شام کے دفاع کو اس نے متاثر کیا۔ وہ اب یروشلم سے حمص لوٹ چکا تھا اور اپنے اس یقین کی بنا پر کہ پورا صوبہ ہی بالآخر اسلامی فوجوں کے ذریعے پامال ہو جائے گا اپنے جزلوں کے سامنے یہ تجویز رکھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ صلح کر لیا جائے اور شام کا صوبہ اس شرط پر دے دیا جائے کہ شمالی سرحدوں کے آگے مزید پیش قدمی نہ ہوگی۔ اس تجویز پر ان کی حیرت اور اس سے ان کی شدید ناگواری اور عدم اتفاق کے سبب اس نے اس تجویز کو ترک کر دیا مگر وہ اپنا خواب کبھی نہ بھولا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی یقین رکھتے تھے کہ اللہ ان کی اسلامی فوجوں کے لیے شام کا دروازہ کھول دے گا اور خواہ اس لیے کہ آپؐ کے نزدیک وقت آ گیا تھا یا اس لیے کہ آپؐ چاہتے تھے کہ اپنی فوجوں کو ناگزیر شمالی مہم کے لیے کچھ تربیت دیں۔ آپؐ نے رومیوں کے

خلاف مہم کا اعلان کر دیا اور اب تک کی ہمیشہ سے زیادہ مسلح اور بھاری فوج یکجا کرنے کے بندوبست میں لگ گئے۔“

پھر ص 695 پر لکھا:

فوج نے بیس دن تک تبوک میں قیام کیا۔ یہ واضح تھا کہ رومیوں کی جانب سے خطرے کی افواہ بالکل بے بنیاد تھی اور دوسری طرف شام کی موعود فتح کا وقت بھی نہیں آیا.....“
ہم کہتے ہیں کہ مصنف نے یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقدام کی خاصی تحقیر کی ہے جس کا بیان یہ ہے۔

1- مصنف نے یہ تاثر دیا کہ محض ایک بے بنیاد افواہ پر مسلمانوں نے اقدام کیا حالانکہ ہر قل کی شام پر قبضہ میں دلچسپی نہ رہی تھی۔

2- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شام کی فتح کے وقت کے بارے میں اندازہ کرنے میں خطا کی۔

3- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اگر تربیت دینے کا ارادہ تھا تو وہ بھی پورا نہ ہو سکا۔ محض ساز و سامان اکٹھا کرنا اور فوج کو جمع کرنا کوئی کارنامہ نہ تھا کیونکہ مسلمان تو جنگجو لوگ تھے جن کو بہت سی جنگوں کا تجربہ ہو چکا تھا اس سے پہلے جنگ موتہ کا تجربہ بھی ہو چکا تھا۔

ہم نے اس کتاب کا مطالعہ کیوں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تقریباً تیرہ چودہ سال پیشتر امریکہ میں مقیم چند مسلمانوں کی طرف سے کیے گئے ایک سوال کی خاطر ہم نے مارٹن لنگو اور ان کے دیگر ساتھیوں مثلاً Frithjof Schuon اور Eaton وغیرہ کی کچھ کتابوں کا مطالعہ کیا اور معلوم ہوا کہ یہ لوگ درحقیقت وحدت ادیان کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کو نہ ماننے والا بھی اسلام میں داخل ہے۔ ان لوگوں نے تصوف کو اوڑھنا بچھونا بنایا ہے لیکن اپنے گمراہ اور غیر اسلامی فکر کی وجہ سے قرآن پاک کی تحریف معنوی پر بھی جری ہیں۔ سیرت کی مذکورہ کتاب دیکھ کر ہمیں ڈر ہوا کہ انہوں نے اپنے فکر کو اس میں بھی سمویا ہوگا اور خصوصاً عیسائیت کے بارے میں جو ان کے اندر نرم گوشہ ہے اس کی وجہ سے ہم مذکورہ بالا اقتباسات تلاش کرنے میں کامیاب ہوئے۔ اب آپ ان کی تحریروں کے اقتباسات سے ان کی گمراہی فکر کو ملاحظہ فرمائیے۔ ان پر کسی تبصرے کی ضرورت

نہیں۔

Islam & The Destiny of Man کا مصنف لکھتا ہے۔

Since the world Islam means "self-surrender" (to God) , it is in this sense that most commentators and translators understood the verse acknowledging that the surrender of heart and will and mind to God is a basic principle of every authentic religion.

'Whosoever follows any other religion than al-Islam, it shall not be accepted of him, and in the Hereafter he will be among the losers.'

چونکہ لفظ اسلام کا مطلب ہے (خدا کے سامنے) اپنے آپ کو تسلیم کر دینا اس لیے اکثر مفسرین اور مترجمین آیت ومن یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الآخرة من الخسیرین (جو کوئی اسلام کے علاوہ کوئی اور دین اختیار کرے تو وہ اس سے ہرگز قبول نہ کیا جائے گا اور وہ آخرت میں خسارہ پانے والوں میں سے ہوگا) میں اسلام کا یہی مذکور مطلب سمجھتے ہیں اور اس طرح اعتراف کرتے ہیں کہ دل و دماغ اور ارادے کو خدا کے آگے تسلیم کر دینا ہر مستند دین کا بنیادی اصول ہے۔

مارٹن لنگر لکھتا ہے

In the same context verses affirming that Muhammad has been sent for all people have to be understood in a less monopolizing way than they have been throughout the centuries by Muslims with little or no general knowledge about other religions and their distribution. What the Quran tells us here

is that Islam, unlike Judaism or Hinduism, is a world religion. But it is not denying that Buddhism and Christianity are also world religions, that is, open to everybody, at least in principle. These last words are important "for Good doth what He will" and our only means of knowing His will in this respect are by the results. With regard to the world as it has been in its geographical distribution of peoples for the last two thousand years, it will not escape the notice of an observant Muslim any more than an observant Christian that there is, spatially speaking, a certain sector in which providence has worked wonders for Buddhism and done relatively little for either Christianity or Islam. The same Muslim will also notice that there is another sector in which Providence has worked wonders for Christianity and done very little for the other religions.

اس سیاق میں وہ آیات جن میں یہ دعویٰ ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام لوگوں کے لیے بھیجے گئے ان کو اجارہ داری سے کمتر طریقے پر سمجھنے کی ضرورت ہے بنسبت اس کے جو صدیوں سے مسلمان سمجھتے چلے آئے ہیں حالانہ ان کو دیگر ادیان اور ان کے پھیلاؤ کے بارے میں عام معلومات بھی یا تو بہت کم تھیں یا سرے سے نہ تھیں۔ قرآن ہمیں جو بتاتا ہے وہ یہ ہے کہ یہودیت اور ہندومت کے برخلاف اسلام ایک عالمی دین ہے لیکن قرآن بدھ مت اور عیسائیت کے عالمی دین ہونے کی نفی نہیں کرتا جیسا کہ کم از کم اصولی طور پر ہر ایک کے سامنے عیاں ہے۔ یہ آخری الفاظ ”اللہ جو ارادہ کرتے ہیں اس کو کر گزرتے ہیں۔“ بہت اہم ہیں اور

یہاں اللہ کے ارادے کو صرف اس کے نتائج اور اثرات ہی سے جانا جاسکتا ہے۔ پچھلے دو ہزار سال میں مختلف اقوام کی جغرافیائی تقسیم کے اعتبار سے جہاں تک دنیا کا تعلق ہے تو ایک تیز نگاہ عیسائی کی طرح ایک تیز نگاہ مسلمان کی نظر سے یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ دنیا میں ایک حصہ ایسا ہے جہاں فضل خداوندی نے بدھ مت کی بہت مدد کی اور دیگر ادیان کے لیے خواہ وہ عیسائیت ہو یا اسلام ہو بہت کم مدد کی۔ وہی مسلمان اس بات کا بھی مشاہدہ کرے گا کہ دنیا میں ایک اور حصہ ایسا ہے جس میں خدا کے فضل نے عیسائیت کی دیگر ادیان کی نسبت بہت زیادہ مدد کی ہے۔

هو الذي ارسل رسوله الهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.

(وہ اللہ ایسا ہے کہ اس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچا دین دے کر بھیجا ہے تاکہ اس کو تمام دینوں پر غالب کر دے گو مشرک کیسے ہی ناخوش ہوں)

اس آیت کے بارے میں Martin Lings کا تبصرہ پڑھیے۔

The most that a sound intelligence can accept are the claims which naturally result from the fact that Islam represents the most recent Divine intervention upon earth. But these claims, though considerable, are relative, not absolute; and a Muslim intellectual in the modern world will not find peace of mind except by assenting to this. It should not however be difficult for him to do so, for a glance at those passages of the Quran on which the theologians; exclusivism is based shows that the verses in question call for a deeper and more universal interpretation than is generally given. One of these passages is the following:

He it is who hath sent his messenger with guidance and the religion of Truth, that He may make it prevail over all religion, though the idolators be averse.

This verse can be given a narrower or wider interpretation. Its more immediate meaning is clearly the narrower one: the messenger is Muhammad, the religion or Truth is the Quranic message and idolators are the pagan Arabs, Persians, Berbers and certain other pagans. But what of the words that He may make it prevail over all religion? It is here that the crux of the matter may be said to lie.

Whatever the disadvantages of modern education, it serves to implant a more global concept of world history and geography than is normally held by members of traditional civilisation which tend, as we have seen, to be aloof and introspective. The wider knowledge is a mixed blessing, but where it exists it must be taken into account. An intelligent Muslim, living in the modern world, is bound to realize sooner or later, suddenly or gradually, not only that the Quranic message has not been made to prevail over all religion, but also that providence itself is directly responsible for the short-coming. The shock of this realization may

shatter his belief, unless he be enabled to understand that the verse in question has a wider significance. In the narrower sense, all religion can only be taken to mean 'all religion in your part of the world.' But if all religion be interpreted in an absolute sense, and if idolators be made to include such people as the Germans and Celts, many of whom were still pagan at the outset of Islam, then the religion of Truth must also be given its widest application, and the words once again' must be understood (i.e. He it is who hath sent....), for the Divinity has sent messengers before, and never with anything other than the religion of Truth. These last four words, like the term Islam itself, can be taken in a universal sense, to include all true religion. The Quran makes it clear that the religions of Adam, Noah, Abraham, Moses and Jesus may be called Islam in its literal meaning of submission to God. In this sense Islam may be said to have been made to prevail over all religion. But in its narrower sense Islam has only been allowed to prevail over all religion in a limited part of the world. It is now fourteen hundred years since the revelation of the Quran and Providence has allowed non-Quranic

modes of the religion of Truth to remain as barriers to the Quranic message in more than half the globe.

فہم سلیم زیادہ سے زیادہ جو بات قبول کر سکتا ہے وہ وہ دعوے ہیں جو اس حقیقت کے قدرتی نتائج ہیں کہ اسلام روئے زمین پر سب سے جدید تصرف الہی ہے۔ یہ دعوے اگرچہ معتد بہ ہیں لیکن مطلق نہیں بلکہ اضافی ہیں۔ جدید دنیا کا ایک مسلمان دانشور اس بات کو تسلیم کیے بغیر بے چین رہے گا۔ اور اس کو تسلیم کرنا اس کے لیے دشوار بھی نہیں ہے کیونکہ قرآن کی وہ آیات جن پر علماء دینیات کی عدم وحدت ادیان کی فکر مبنی ہے ان پر ایک نظر ڈالنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ زیر بحث آیات کی جو تاویل عام طور سے کی جاتی ہے وہ اس سے کہیں زیادہ عمیق اور عالمگیر تفسیر و تاویل کا تقاضا کرتی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ آیت ہے۔

هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.

وہ اللہ ایسا ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچا دین دے کر بھیجا ہے تاکہ اس کو تمام دینوں پر غالب کر دے گو مشرک کیسے ہی ناخوش ہوں۔

اس آیت کا محدود مفہوم بھی لیا جاسکتا ہے اور وسیع مفہوم بھی لیا جاسکتا ہے۔ بادی النظر میں اس کا جو معنی سامنے آتا ہے وہ ہے جو محدود ہے یعنی یہ کہ محمد رسول ہیں اور دین حق قرآنی پیغام ہے اور مشرکین سے مراد بت پرست عرب، آتش پرست، بربر اور بعض دیگر جاہلی اقوام ہیں۔

لیکن پھر ان الفاظ کا کیا مطلب ہوگا کہ وہ اس کو تمام ادیان پر غالب کر دے۔ اصل مسئلہ اور عقدہ تو یہی ہے۔

جدید تعلیم کے جو بھی نقصان ہوں لیکن اس کا یہ فائدہ ضرور ہے کہ تنہا اور خود بینی میں مشغول روایتی تہذیب کے افراد دنیا کی تاریخ اور جغرافیہ کا جو تصور رکھتے ہیں جدید تعلیم اس سے بڑھ کر عالمی تصور دیتی ہے۔ وسعت علمی اگرچہ ایک ملی جلی نعمت ہے لیکن اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ جدید دنیا میں رہنے والا دانشور مسلمان جلد یا بدیر اچانک یا تدریجاً اس حقیقت کو سمجھنے پر مجبور ہوگا کہ قرآنی پیغام کو دیگر تمام ادیان پر غلبہ نہیں دیا گیا اور اس کو تاہی کی براہ

راست ذمہ دار خود فضل خداوندی ہے۔ اس حقیقت کا ادراک صدمہ بن کر شاید اس کے عقیدے کو بکھیر کر رکھ دے اگر وہ یہ سمجھنے کے قابل نہ ہو کہ اس آیت کا مطلب اتنا محدود نہیں بلکہ اس سے کہیں وسیع ہے۔ ہاں محدود معنی میں یہ مطلب لیا جاسکتا ہے کہ ”دنیا کے تمہارے حصے میں دیگر تمام ادیان پر غلبہ دیا گیا ہے لیکن اگر دیگر ادیان کو مطلق لیا جائے اور بت پرستوں میں جرمنوں اور Celts وغیرہ قوموں کو بھی شمار کیا جائے کہ جن میں سے بہت سے ابتدائے اسلام کے وقت بت پرستی میں مبتلا تھے پھر دین حق کا اطلاق وسیع تر رکھنا پڑے گا اور آیت کے الفاظ کو دوبارہ سمجھنا پڑے گا ”اس طرح سے“ کہ خدا نے ہی پہلے بھی رسولوں کو بھیجا ہے اور صرف دین حق ہی دے کر بھیجا ہے۔ لفظ اسلام کی طرح ان چار الفاظ ارسلہ رسولہ بالہدی و دین الحق کا بھی عالمی مفہوم لیا جاسکتا ہے تاکہ ان میں تمام سچے ادیان شامل ہو جائیں۔ قرآن نے یہ واضح کر دیا ہے کہ (حضرات) آدم، نوح، ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ علیہم السلام کے ادیان کے لغوی معنی یعنی خدا کی تابعداری کے اعتبار سے اسلام کہا جاسکتا ہے اس طرح سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلام کو دیگر تمام ادیان پر غلبہ دیا گیا ہے جبکہ محدود تر معنی کے اعتبار سے اسلام کو دنیا کے دیگر تمام ادیان پر صرف ایک محدود علاقے میں غلبہ دیا گیا ہے۔ قرآن کو نازل ہوئے چودہ سو سال ہو چکے ہیں اور خود فضل خداوندی نے دین حق کے غیر قرآنی طریقوں کو نصف سے زیادہ دنیا میں قرآنی پیغام کے لیے حجاب و رکاوٹ بنا کر رکھا ہے۔

Martin Lings لکھتا ہے:

A religions claim to unique efficacy must be allowed the status of half truth because there is, in the vast majority of cases, no alternative choice.

دین کے بارے میں یہ دعویٰ کہ تنہا وہی موثر ہے اس کو صرف نصف حقیقت قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ ایک عظیم اکثریت کے لیے حقیقت میں کوئی متبادل مذہب اختیار کرنے کیلئے نہیں ہوتا۔

Frithjof Schuon لکھتا ہے۔

For those who come face to face with the

founder of a new religion, the lack of alternative choice becomes as it were absolute in virtue of the correspondingly absolute greatness of the Divine Messenger himself. It is moreover at its outset, that is, during its brief moment of 'absoluteness', that the claims of a religion are for the most part formulated. But with the passage of time there is inevitably a certain levelling out between the new and the less new, the more so in that less new may have special claims on certain peoples.

جن لوگوں کا سابقہ ایک نئے دین کے بانی سے ہوتا ہے تو چونکہ ان کے سامنے کوئی متبادل اختیار نہیں ہوتا اور رسول کی عظمت مطلقہ ان کے ذہنوں میں چھائی ہوتی ہے۔ اس لیے وہ بھی خیال کرتے ہیں کہ یہی دین مطلق ہے۔ مطلقیت (یعنی مطلق سمجھنے) کے اس مختصر زمانے میں ہی دین کے بارے میں ایسے دعوے وجود میں آتے ہیں۔ لیکن پھر جیسے جیسے وقت گزرتا جاتا ہے تو نئے اور پرانے ادیان کے درمیان ناگزیر طور پر ایک توازن قائم ہو جاتا ہے۔ خصوصاً اس اعتبار سے کہ پرانے ادیان بھی بعض قوموں پر اپنی خصوصیت کا دعویٰ رکھتے ہیں۔

مارٹن لنگز وغیرہ کے فلسفہ وحدت ادیان کا دلائل سے رد

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد قرآنی اسلام ہی میں نجات منحصر ہونے کے دلائل:

(1) ذَالِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ. الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

(سورہ بقرہ 1 تا 5)

ترجمہ: یہ کتاب ایسی ہے جس میں کوئی شبہ نہیں۔ راہ بتلانے والی ہے خدا سے ڈرنے والوں کو جو ایسے لوگ ہیں کہ یقین لاتے ہیں چھپی ہوئی چیزوں پر اور قائم رکھتے ہیں نماز کو اور جو کچھ ہم نے ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں اور وہ ایسے لوگ ہیں کہ یقین رکھتے ہیں اس کتاب پر بھی جو آپ کی طرف اتاری گئی ہے اور ان کتابوں پر بھی جو آپ سے پہلے اتاری جا چکی ہیں اور آخرت پر بھی وہ لوگ یقین رکھتے ہیں۔ بس یہ لوگ ہیں ٹھیک راہ پر جو ان کے پروردگار کی طرف سے ملی ہے اور یہی لوگ ہیں کامیاب۔

اس آیت میں خدا سے ڈرنے والوں کی صفات بیان کر کے ہدایت و فلاح کو ان میں منحصر ہونا ذکر کیا ہے۔ ان کے اوصاف میں سے ایک وصف ایسا مذکور ہے جو مسلمانوں کے علاوہ کسی اور اہل مذہب میں نہیں پایا جاتا یعنی قرآن پر ایمان۔

(2) وَآمِنُوا بِمَا أُنْزِلَتْ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ.

(سورہ بقرہ)

اور (اے بنی اسرائیل) ایمان لے آؤ اس کتاب پر جو میں نے نازل کی ہے (یعنی قرآن پر) ایسی حالت میں کہ وہ تصدیق کرنے والی ہے اس کتاب کی جو تمہارے پاس ہے اور مت بنو تم سب میں پہلے انکار کرنے والے اس قرآن کے۔ یہود و نصاریٰ کو حکم ہے کہ وہ قرآن پر ایمان لائیں اور انکار کرنے سے منع کیا اور انکار کرنے کو کفر بتایا۔

(3) وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا. قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَاسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى..... وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.

(135 تا 137 سورہ بقرہ)

اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ تم لوگ یہودی ہو جاؤ یا نصرانی ہو جاؤ تم بھی ہدایت پر ہو جاؤ گے۔ آپ کہہ دیجیے کہ ہم تو ملت ابراہیم پر رہیں گے جس میں کجی کا نام نہیں اور ابراہیم علیہ السلام مشرک بھی نہ تھے۔ کہہ دو کہ ہم ایمان رکھتے ہیں اللہ پر اور اس پر جو ہمارے پاس بھیجا گیا اور اس پر بھی جو حضرات ابراہیم اور حضرت اسماعیل اور حضرت اسحاق اور حضرت یعقوب علیہم السلام اور اولاد یعقوب کی طرف بھیجا گیا اور اس پر بھی جو حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو دیا گیا اور اس پر بھی جو کچھ اور انبیاء علیہم السلام کو دیا گیا ان کے پروردگار کی طرف سے اس کیفیت سے کہ ہم ان میں سے کسی ایک میں بھی تفریق نہیں کرتے اور ہم تو اللہ تعالیٰ کے مطیع ہیں سو اگر وہ بھی اسی طریق سے ایمان لائیں جس طریق سے تم ایمان لائے ہو تب تو وہ بھی ہدایت پر لگ جائیں گے اور اگر وہ روگردانی کریں تو وہ لوگ تو برسر مخالفت ہیں ہی تو آپ کی طرف سے عنقریب ہی نمٹ لیں گے ان سے اللہ تعالیٰ اور اللہ تعالیٰ سنتے ہیں جانتے ہیں۔

ان آیات میں مسلمانوں کی زبانی ان کے عقائد و ایمانیات کہلوائے گئے اور پھر ان کو معیار بنا کر یہود و نصاریٰ کو اس معیار کے مطابق ایمان لانے کی دعوت دی اور واضح طور پر بتا دیا کہ اگر انہوں نے اس معیار کو اختیار کیا تو ہدایت پائیں گے۔ ورنہ اس سے روگردانی کی صورت میں ہدایت سے ہٹے ہوئے ہوں گے۔

4. إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ. وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ. فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ (سورہ آل عمران 19-20)

بلاشبہ دین (حق و مقبول) اللہ کے نزدیک صرف اسلام ہی ہے اور اہل کتاب نے جو اختلاف کیا ایسی حالت کے بعد کہ ان کو (اسلام کے حق ہونے کی) دلیل پہنچ چکی تھی۔ محض ایک دوسرے پر بڑا بننے کی وجہ سے۔ اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے احکام کا انکار کرے گا (جیسا کہ ان لوگوں نے کیا) تو بلاشبہ اللہ تعالیٰ بہت جلد اس کا حساب لینے والے ہیں۔

(اسلام کے حق ہونے کی دلیل قائم ہونے کے بعد) پھر بھی اگر یہ لوگ آپ سے جھٹیں

نکالیں تو آپ فرما دیجیے کہ (تم مانویانہ مانو) میں تو اپنا رخ خاص اللہ کی طرف کر چکا اور جو میرے پیرو تھے وہ بھی (اپنا رخ خاص اللہ کی طرف کر چکے۔ یہ کنایہ ہے اس سے کہ ہم سب اسلام اختیار کر چکے) اور کہیے اہل کتاب سے اور عرب سے کہ کیا تم بھی اسلام لاتے ہو۔ سو اگر وہ لوگ اسلام لے آئیں تو وہ لوگ بھی راہ پر آجائیں گے اور اگر وہ لوگ روگردانی کریں تو آپ کے ذمہ صرف پہنچا دینا ہے۔

5. وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَآخِذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَإِنَّا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبِغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ. قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ. (سورہ آل عمران: 81-85)

اور جبکہ اللہ تعالیٰ نے عہد لیا انبیاء سے کہ جو کچھ میں تم کو کتاب اور علم (شریعت) دوں پھر تمہارے پاس کوئی (اور) پیغمبر آئے جو مصداق ہو اس (علامت) کا جو تمہارے پاس (کی کتاب و شریعت میں) ہے (یعنی معتبر شرعی دلائل سے اس کی رسالت ثابت ہو) تو ضرور تم اس رسول پر ایمان بھی لانا اور اس کی طرفداری (و مدد) بھی کرنا۔ (پھر) فرمایا کہ آیاتم نے اقرار کیا اور اس پر میرا عہد قبول کیا وہ بولے ہم نے اقرار کیا۔ ارشاد فرمایا تو (اپنے اس اقرار پر) گواہ رہنا اور میں بھی اس پر تمہارے ساتھ گواہوں میں سے ہوں (یعنی واقعہ کی اطلاع اور علم رکھنے والا ہوں)۔

تنبیہ: انبیاء سے یہ عہد ان کی امتوں سے بھی ہے۔

سو (امتوں میں سے) جو شخص اس (عہد) کے بعد پھرا تو ایسے ہی لوگ بے حکمی کرنے والے ہیں۔ کیا پھر دین خداوندی کے سوا کسی اور طریقہ کو چاہتے ہیں۔ حالانکہ حق تعالیٰ (کی یہ شان ہے کہ ان) کے (حکم کے) سامنے سب سرافکندہ ہیں۔ جتنے آسمانوں میں ہیں اور زمین

میں ہیں خوشی سے اور بے اختیاری سے اور سب خدا ہی کی طرف لوٹائے جائیں گے۔
 آپ فرمادیجیے کہ ہم ایمان رکھتے ہیں اللہ پر اور اس پر جو ہمارے پاس بھیجا گیا اور اس پر جو ابراہیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب اور اولاد یعقوب کی طرف بھیجا گیا اور اس پر بھی جو موسیٰ و عیسیٰ اور دوسرے نبیوں کو دیا گیا ان کے پروردگار کی طرف سے اس کیفیت سے کہ ہم ان میں سے کسی ایک میں بھی تفریق نہیں کرتے (کہ کسی پر ایمان رکھیں اور کسی پر نہ رکھیں) اور ہم تو اللہ ہی کے مطیع ہیں۔ اور جو شخص اسلام کے سوا کسی دوسرے دین کو طلب کرے گا تو وہ اس سے مقبول نہ ہوگا اورہ آخرت میں تباہ کاروں میں سے ہوگا۔

6. قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ. (آل

عمران 31)

(آپ فرمادیجیے کہ اگر تم اللہ تعالیٰ سے محبت رکھتے ہو تو تم لوگ میرا اتباع کرو۔ خدا تعالیٰ تم سے محبت کرنے لگیں گے اور تمہارے سب گناہوں کو معاف کر دیں گے۔)
 اس آیت میں خطاب عام ہے کہ تمام انسانوں سے ہے جن میں یہود و نصاریٰ بھی آ گئے اور دیگر اہل ادیان بھی۔ سب کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع لازم ہے۔ اس کے علاوہ اللہ کی محبت اور اپنے گناہوں کی مغفرت حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ایک حدیث میں آیا ہے۔

ولو كان موسىٰ حيًا ما وسعه الا اتباعي.

اگر موسیٰ علیہ السلام زندہ ہوتے تو انہیں بھی میری اتباع کے علاوہ چارہ نہ ہوتا۔

7. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ

إِيمَانِكُمْ كُفْرًا. (3/3)

اے ایمان والو اگر تم کہنا مانو گے کسی فرقہ کا ان لوگوں میں سے جن کو کتاب دی گئی ہے تو وہ لوگ تم کو تمہارے ایمان لائے پیچھے کا فر بنا دیں گے۔

اہل کتاب کے کسی بھی گروہ کی اطاعت کا موجب کفر ہونا محض اسی بنا پر ہے کہ وہ خود کفر میں مبتلا ہیں لہذا قابل اعتبار ایمان و ہدایت کا انحصار صرف اسلام میں ہوا۔

8. يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَلَا تَمْنُوا خَيْرًا لَكُمْ

وَأَنْ تَحْفَرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ. (سورہ نساء: 170)

اے تمام لوگو تمہارے پاس یہ رسول سچی بات لے کر تمہارے پروردگار کی طرف سے تشریف لائے ہیں سو تم یقین رکھو یہ تمہارے لیے بہتر ہوگا (کیونکہ نجات ہوگی)۔ اور اگر تم مکر رہے تو خدا تعالیٰ کی ملک ہے یہ سب کچھ جو آسمانوں اور زمین میں ہے۔

9. يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. (سورہ مائدہ: 15/16)

اے اہل کتاب تمہارے پاس ہمارے یہ رسول آئے ہیں کتاب میں سے جن امور کا تم اخفا کرتے ہو ان میں سے بہت سی باتوں کو تمہارے سامنے صاف صاف کھول دیتے ہیں۔ اور بہت سے امور کو واگذاشت کر دیتے ہیں۔ تمہارے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک روشن چیز آئی ہے اور (وہ) ایک واضح کتاب (ہے یعنی قرآن مجید) کہ اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ ایسے شخصوں کو جو رضائے حق کے طالب ہوں سلامتی کی راہیں بتاتے ہیں اور ان کو اپنی توفیق سے تاریکیوں سے نکال کر نور کی طرف لے آتے ہیں اور ان کو راہ راست پر قائم رکھتے ہیں۔

10. يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. (سورہ مائدہ: 19)

اے اہل کتاب تمہارے پاس یہ ہمارے رسول (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) آپہنچے جو کہ تم کو (شریعت کی باتیں) صاف صاف بتلاتے ہیں ایسے وقت میں کہ رسولوں (کے آنے) کا سلسلہ (مدت سے) موقوف تھا (اور مختلف حوادث کی وجہ سے سابقہ شریعتیں مفقود ہو گئی تھیں اور فترت رسل سے ان کے علم کا کوئی ذریعہ نہ تھا اس لیے کسی رسول کے آنے کی بہت ضرورت تھی۔ تو ایسے وقت میں آپ کی تشریف آوری کو نعمت عظمیٰ سمجھنا چاہیے) تاکہ تم (قیامت میں) یوں نہ کہنے لگو کہ (ہم دین کے باب میں کوتاہی کرنے میں اس لیے معذور ہیں کہ) ہمارے

پاس کوئی (رسول جو کہ) بشیر و نذیر (ہو جس سے ہم کو دین کے بارے میں صحیح علم ہوتا) نہیں آیا (اور پہلی شرائع ضائع ہو چکی تھیں۔ اس لیے ہم سے کوتاہیاں ہو گئیں) سو (سمجھ رکھو کہ اب عذر کی گنجائش نہیں رہی کیونکہ) تمہارے پاس بشیر اور نذیر (یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم آچکے ہیں اب ماننا نہ ماننا اس کو تم دیکھ لو) اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر پوری قدرت رکھتے ہیں۔

ان مذکورہ بالا دو حوالوں سے بخوبی واضح ہو گیا کہ اہل کتاب بھی اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل کرنے میں اور گمراہی کی تاریکیوں سے ہدایت کی روشنی میں آنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور قرآن کے محتاج ہیں۔

اوپر کے تین حوالہ جات میں بیان کردہ حقیقت کو ایک اور آیت میں یوں بیان فرمایا۔

11. وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا. (سورہ سبا: 28)

اور ہم نے تو آپ کو تمام لوگوں کے واسطے پیغمبر بنا کر بھیجا ہے خوشخبری سنانے اور ڈرانے

(والے)

ظہور اسلام کے وقت کوئی مذہب بھی حق پر نہ تھا

اس بات میں تو کوئی شک و شبہ ہی نہیں ہے کہ حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام جو دین لے کر آئے تھے وہ بالکل حق تھا لیکن اس میں بھی کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ جس شکل میں وہ دین آئے تھے وہ پھر باقی نہ رہی اور تحریفات و بدعات کی بنا پر وہ دین اللہ کی مرضی کے مطابق نہ رہے۔ اس بات کو ہم چند آیات قرآنیہ کی مدد سے واضح کرتے ہیں۔

(1) اَفَتَطْمَعُونَ اَنْ يُؤْمِنُوْا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُوْنَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ

يُحَرِّفُوْنَهُ مِنْۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوْهُ وَهُمْ يَغْلِبُوْنَ. (سورہ بقرہ: 75)

کیا اب بھی تم توقع رکھتے ہو کہ یہ (یہودی) تمہارے کہنے سے ایمان لے آئیں گے حالانکہ ان میں کچھ لوگ ایسے گزرے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام (توریت) سنتے تھے اور پھر اس کو کچھ کا کچھ کڑا لیتے تھے اس کو سمجھنے کے بعد اور جانتے تھے کہ ہم برا کر رہے ہیں۔

2. فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ الْكِتٰبَ بَايْدٍ بِهٖمْ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ لِيَسْتَرْوٰ بِهٖ

ثَمَنًا قَلِيْلًا.

تو بڑی بربادی ان کی ہوگی جو لکھتے ہیں (بدل بدل کر) کتاب (تورات) کو اپنے ہاتھوں سے (اور) پھر (عوام سے) کہہ دیتے ہیں کہ یہ (حکم) خدا کی طرف سے (یوں ہی آیا) ہے۔ (اور) غرض (صرف) یہ ہوتی ہے کہ اس ذریعہ سے کچھ نقد قدرے قلیل وصول کر لیں۔

3. يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبُسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

(سورہ آل عمران: 71)

اے اہل کتاب کیوں مخلوط کرتے ہو واقعی (مضمون یعنی نبوت محمدیہ) کو غیر واقعی (مضمون یعنی تحریف شدہ عبارت یا تفسیر فاسد) سے اور (کیوں) چھپاتے ہوئے واقعی بات کو حالانکہ تم جانتے ہو (کہ حق بات کو چھپا رہے ہو)

4. وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا. (سورہ نساء: 156)

اور ان کے کفر کی وجہ سے اور حضرت مریم علیہا السلام پر بڑا بھاری بہتان دھرنے کی وجہ سے

5. وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً إِنْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ

وَلَدٌ. (سورہ نساء: 171)

اور مت کہو کہ (خدا) تین ہیں۔ (اس شرک سے) باز آ جاؤ تمہارے لیے بہتر ہوگا (اور) توحید کے قائل ہو جاؤ کیونکہ (معبود حقیقی تو ایک ہی معبود ہے (اور) وہ صاحب اولاد ہونے سے منزہ ہے۔

مذکورہ آیات کی تائید ان بے تحاشا تحریفات سے ہوئی ہے جو تورات و انجیل وغیرہ میں ہوتی رہی ہیں اور جن کا سلسلہ ابھی تک ختم ہونے میں نہیں آیا۔

حاصل یہ ہے کہ ظہور اسلام کے وقت جتنے بھی مذاہب پہلے سے موجود تھے خواہ وہ آسمانی ہی کیوں نہ ہوں ان میں وہ تغیرات آچکے تھے کہ اب وہ اللہ تعالیٰ کی مرضی و پسند کے موافق نہ رہے تھے اور سوائے چند ایک بچے کچھ راہبوں کے جو توحید پر تھے۔ باقی سب اہل ارض اللہ تعالیٰ کے غصہ و ناراضگی کے موجب کاموں میں مبتلا تھے۔ یہی مضمون مذکورہ حدیث میں موجود ہے۔

وانی خلقت عبادی حنفاء کلہم وانہم اتہم الشیاطین فاجتا لتہم عن دینہم
و حرمت علیہم ما احللت لہم و أمرتہم ان یشرکوا بی مالم انزل بہ سلطانا و
ان اللہ نظر الی اہل الارض فمقتہم عربہم و عجمہم الا بقایا من اہل الکتاب.
اور میں نے اپنے تمام بندوں کو شرک سے یکسو پیدا کیا اور ان کے پاس شیطان آئے
اور ان کو ان کے دین سے ہٹا دیا اور ان پر وہ چیزیں حرام کر دیں جو میں نے ان کے لیے
حلال کیں اور ان شیاطین نے ان کو حکم دیا کہ وہ میرے ساتھ ایسوں کو شریک ٹھہرائیں جن
کے بارے میں میں نے کوئی دلیل نہیں اتاری اور اللہ نے اہل زمین کی طرف نظر کی تو سب
عرب و عجم پر غصہ فرمایا سوائے اہل کتاب میں سے (دین حق پر) بچے ہوئے کچھ لوگوں کے
یہود و نصاریٰ باطل مذہب پر ہیں۔

(1) وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ خَيْرَ لَهُمْ. مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ.

(سورہ آل عمران: 110)

اور اگر (یہ) اہل کتاب (بھی) جو تم سے مخالفت کر رہے ہیں تمہاری طرح) ایمان لے
آتے تو ان کے لیے (ان کی حالت موجودہ سے جس کو بزمِ خود اچھی سمجھتے ہیں زیادہ اچھا ہوتا)
کیونکہ پھر یہ بھی اسی مذکورہ اچھی جماعت یعنی خیر امت میں داخل ہو جاتے مگر ان کی حالت پر
افسوس ہے کہ سب مسلمان نہ ہوئے بلکہ ان میں سے بعض تو مسلمان ہیں اور زیادہ حصہ ان میں
کافر ہیں۔

(2) ضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ آيْنَ مَا تُقْفُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَ حَبْلِ مِنَ النَّاسِ
وَبَاءُ وَابِعَصَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ ضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةَ ذَلِكَ بَأْتُهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ
بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ. (سورہ آل

عمران: 112)

جمادی گئی ان پر (خاص) ذلت (یعنی جان کی بے امنی کی) جہاں کہیں بھی پائے
جائیں گے مگر (دو ذریعوں سے امن میسر ہو جاتا ہے) ایک تو ایسے ذریعہ کے سبب جو اللہ کی
طرف سے ہے اور ایک ایسے ذریعہ سے جو آدمیوں کی طرف سے ہے اور مستحق ہو گئے (یہ)
لوگ (غضب الہی کے اور جمادی گئی ان پر پستی۔ یہ) ذلت و غضب) اس وجہ سے ہوا کہ وہ

لوگ انکار کر دیتے تھے احکام الہیہ کا اور قتل کر دیا کرتے تھے پیغمبروں کو (اس طرح سے کہ وہ قتل خود ان کے نزدیک بھی) ناحق (ہوتا تھا) اور (نیز) یہ (ذلت و غضب) اس وجہ سے ہوا کہ ان لوگوں نے اطاعت نہ کی اور دائرہ (اطاعت) سے نکل نکل جاتے تھے۔

3. مَا يَوْذُو الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ. (سورہ بقرہ: 105)

ذرا بھی پسند نہیں کرتے کافر لوگ (خواہ) اہل کتاب میں سے (ہوں) اور (خواہ) مشرکین میں سے اس امر کو کہ تم کو تمہارے پروردگار کی طرف سے کسی طرح کی بہتری (بھی) نصیب ہو

تنبیہ: دیکھیے اس آیت میں کس صراحت سے اہل کتاب کو کفار میں سے شمار کیا ہے۔
(4) وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ. وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ. بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ. فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ. (سورہ بقرہ: 90)
اور وہ (یہودی فخر سے) کہتے ہیں کہ ہمارے قلوب (ایسے) محفوظ ہیں (کہ اس میں مخالف مذہب یعنی اسلام کا اثر ہی نہیں ہوتا تو مذہب پر ہم خوب پختہ ہیں۔ حق تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ محفوظی اور پختگی نہیں ہے) بلکہ ان کے کفر کے سبب سے ان پر خدا کی مار ہے سو بہت ہی تھوڑا سا ایمان رکھتے ہیں (اور تھوڑا ایمان مقبول نہیں پس وہ کافر ہی ٹھہرے)

اور جب ان کو ایک ایسی کتاب پہنچی (یعنی قرآن) جو من جانب اللہ ہے (اور) اس (کتاب) کی (بھی) تصدیق کرنے والی ہے جو (پہلے سے) ان کے پاس ہے (یعنی تورات) حالانکہ اس کے قبل (خود) بیان کرتے تھے کفار سے (یعنی مشرکین عرب سے کہ ایک نبی آنے والے ہیں اور ایک کتاب لانے والے ہیں مگر) پھر جب وہ چیز آ پہنچی جس کو وہ (خوب جانتے) پہچانتے ہیں تو اس کا (صاف) انکار کر بیٹھے۔ سو (بس) خدا کی مار ہو ایسے منکروں پر (کہ جان بوجھ کر محض تعصب کے سبب سے انکار کریں)

وہ حالت (بہت ہی) بری ہے جس کو اختیار کر کے (وہ بزم خود) اپنی جانوں کو (عقوبت آخرت سے) چھڑانا چاہتے ہیں (اور وہ حالت) یہ (ہے) کہ کفر (واٹکار) کرتے ہیں ایسی چیز کا جو حق تعالیٰ نے (ایک سچے پیغمبر پر) نازل فرمائی (یعنی قرآن اور وہ انکار بھی محض (اس) ضد پر کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے جس بندہ پر اس کو منظور ہو (یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر کچھ) نازل فرمائے سو (اس حسد بالائے کفر سے) وہ لوگ غضب بالائے غضب کے مستحق ہو گئے اور (آخرت میں) ان کفر کرنے والوں کو ایسی سزا ہوگی جس میں (تکلیف کے علاوہ) ذلت (بھی) ہے۔

فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً. يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِي أَخَذْنَا مِنْهُم مِّثْقًا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَعْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ. (سورہ مائدہ: 13, 14)

تو صرف ان کی (یعنی بنی اسرائیل کی) عہد شکنی کی وجہ سے ہم نے ان کو اپنی رحمت سے دور کر دیا اور ہم نے ان کے قلوب کو سخت کر دیا (کہ حق بات کا ان پر اثر ہی نہیں ہوتا اور اس سخت دلی کے آثار سے یہ ہے کہ) وہ لوگ (یعنی ان کے علماء) کلام (یعنی تورات کو اس کے الفاظ یا مطالب کے) مواقع سے بدلتے ہیں (یعنی تحریف لفظی یا تحریف معنوی کرتے ہیں) اور (اس تحریف کا اثر یہ ہوا کہ وہ لوگ جو کچھ ان کو (تورات میں) نصیحت کی گئی تھی اس میں سے اپنا ایک بڑا حصہ (نفع کا جو کہ ان کو عمل کرنے سے نصیب ہوتا..... فوت کر بیٹھے اور (حالت یہ ہے کہ) آپ کو آئے دن (یعنی ہمیشہ دین کے باب میں) کسی نہ کسی (نئی) خیانت کی اطلاع ہوتی رہتی ہے جو ان سے صادر ہوتی رہتی ہے سوائے ان کے گنتی کے چند شخصوں کے (جو کہ مسلمان ہو گئے تھے) سو آپ ان کو معاف کیجیے اور ان سے درگزر کیجیے۔ بے شک اللہ احسان کرنے والوں کو پسند کرتے ہیں۔

اور جو لوگ (نصرت دین کے دعویٰ سے) کہتے ہیں کہ ہم نصاریٰ ہیں ہم نے ان سے بھی ان کا عہد (مثل عہد یہود کے) لیا تھا سو وہ بھی جو کچھ ان کو (انجیل وغیرہ میں) نصیحت کی

گئی تھی اس میں سے اپنا ایک بڑا حصہ (نفع کا جو کہ ان کو عمل کرنے سے نصیب ہوتا) فوت کر بیٹھے (کیونکہ وہ امر جس کو فوت کر بیٹھے توحید ہے اور ایمان ہے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جس کا حکم ان کو بھی ہوا تھا۔ جب توحید کو چھوڑ بیٹھے) تو ہم نے ان میں باہم قیامت تک کے لیے بغض و عداوت ڈال دی اور عنقریب (آخرت میں) کہ وہ بھی قریب ہی ہے ان کو اللہ تعالیٰ ان کا کیا ہوا بتا دیں گے (پھر سزا دیں گے)

عقیدہ تثلیث شرک ہے

(1) يَا هَلْ أَكْتَبَ لَا تَعْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ. إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَةً أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا. (سورہ نساء 171)

اے اہل کتاب (یعنی انجیل والو) تم اپنے دین (کے بارہ) میں (عقیدہ حقہ کی) حد سے مت نکلو اور خدا تعالیٰ کی شان میں غلط بات مت کہو۔ مسیح عیسیٰ ابن مریم تو اور کچھ بھی نہیں مگر اللہ کے رسول ہیں اور اللہ تعالیٰ کے ایک کلمہ (کی پیدائش) ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے مریم تک (جبرائیل علیہ السلام کے واسطہ پہنچایا اور اللہ کی طرف سے ایک جان (دار چیز) ہیں۔ سو اللہ پر اور اس کے سب رسولوں پر ایمان لاؤ اور یوں مت کہو کہ تین ہیں (اس شرک سے) باز آ جاؤ تمہارے لیے بہتر ہوگا۔ معبود حقیقی تو ایک ہی معبود ہے۔ وہ صاحب اولاد ہونے سے منزہ ہے اور جو کچھ آسمانوں اور زمین میں موجودات ہیں سب اس کی ملک ہیں۔

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ. وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ. (سورہ مائدہ: 73)

بلاشبہ وہ لوگ بھی کافر ہیں جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تین میں کا ایک ہے حالانکہ سوائے ایک معبود کے اور کوئی معبود نہیں اور اگر یہ لوگ اپنے اقوال سے باز نہ آئے تو جو لوگ ان میں کافر رہیں گے ان پر دردناک عذاب واقع ہوگا۔

باب: 4

مشاجرات صحابہؓ سے متعلق چند اصول

مشاجرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں وقتاً فوقتاً بعض لوگ اپنی آراء پیش کرتے رہے ہیں۔ کچھ عرصے پیشتر بھی ایسی ہی ایک بحث چھڑ گئی تھی اور اس سے متعلق تحریریں جامعہ مدنیہ کے دارالافتاء میں بھی بھیجی گئیں۔ اس وقت یہ چند اصولی باتیں ذکر کی گئی تھیں۔

پہلا مقدمہ

فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ اپنے اصول میں لکھتے ہیں۔

”فالحاصل ان الحق فی موضع الخلاف واحد أو متعدد فعندنا الحق واحد.

وقال بعض الناس وهم المعتزلة الحقوق متعددة..... واختلف أهل المقالة الصحيحة فقال بعضهم ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطئاً ابتداءً و انتهاءً وقال بعضهم بل هو مصيب في ابتداء اجتهاده لكنه مخطئ انتهاءً فيما طلبه. وهذا القول الآخر هو المختار عندنا. وقد روى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد. ومعنى هذا الكلام ما قلنا..... وقال ابو حنيفة رحمه الله في مدعى الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثاً غيره انى لا اكفل المدعى وهذا شئ احتاط به القضاة و هو جور سماه جوراً و هو اجتهاد لانه في حق المطلوب مائل عن الحق و هو معنى الجور والظلم.

(اصول البزدوی علی هامش کشف الاسرار ص 17-24 ج 4)

اختلاف کے موقع میں حق ایک ہوتا ہے یا متعدد ہوتا ہے؟ تو ہمارے نزدیک حق صرف ایک ہوتا ہے جب کہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ حق متعدد ہوتا ہے..... پہلا قول جو صحیح ہے اس کے

قائلین کا پھر آپس میں اختلاف ہوا اور ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ مجتہد سے جب خطا ہو تو ابتداء و انتہاء دونوں ہی میں خطا شمار ہوتی ہے، جب کہ دوسروں کا کہنا ہے کہ وہ ابتدائے اجتہاد میں تو درستگی پر ہوتا ہے..... البتہ آخر میں حکم کو معلوم کرنے میں وہ خطا کر جاتا ہے۔ یہ دوسری بات ہمارے نزدیک مختار و پسندیدہ ہے۔ یہی بات امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس طرح روایت کی گئی ہے۔ ہر مجتہد (نفس اجتہاد کرنے میں) درستگی پر ہوتا ہے البتہ حق اللہ تعالیٰ کے نزدیک صرف ایک ہوتا ہے..... امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے میراث کے اس مدعی کے لئے کہ جس کے گواہوں نے اپنی گواہی میں یہ نہ کہا ہو کہ ہم اس کے علاوہ اور وارثوں کا ہونا نہیں جانتے کہا ہے کہ میں اس مدعی سے کفیل و ضامن طلب نہیں کروں گا جب کہ دوسرے قاضیوں نے اس بارے میں احتیاط کو اختیار کیا ہے لیکن یہ جور و ظلم ہے۔ امام صاحب نے اس کے اجتہاد ہونے کے باوجود اس کو جور و ظلم کیونکہ یہ مطلوب کے حق میں حق سے میلان و اعراض ہے اور یہی جور و ظلم کا معنی ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ اصول بزدوی پر اپنی شرح کشف الاسرار میں لکھتے ہیں۔
..... ولما كان لقائل ان يقول الحق و ان كان واحدا في المجتهدين لكن كل مجتهد مصيب في حق العمل مأمور بالعمل باجتهاده فلا يجوز تسمية ما ثبت بالا جتهاد جورا. اشار الشيخ الى الجواب في الدليل فقال انما سماه جورا لانه اى القاضى الذى امر باخذ الكفيل احتياطا في حق المطلوب و هو اخذ الكفيل مائل عن الحق و هو عدم تكليف المدعى باعطاء الكفيل لان حق الحاضر معلوم قد ثبت بالحجة و حق الآخر موهوم فلا يجوز تاخير حق الحاضر لآخر موهوم لا اماراة عليه.

جب ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اجتہادی مسائل میں حق ایک ہونے کے باوجود جب ہر مجتہد عمل کی حد تک درستگی پر ہوتا ہے اور اپنے اجتہاد پر عمل کرنے کا مامور ہوتا ہے تو جو حکم اس نے اجتہاد سے حاصل کیا اس کو جور و ظلم کہنا جائز نہیں ہونا چاہئے۔ شیخ نے دلیل میں جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ امام صاحب نے اس کو جور اس لئے کہا کہ وہ قاضی جس نے از روئے احتیاط کفیل و ضامن طلب کرنے کا حکم دیا ہے اس نے حق (جو یہ ہے کہ

مدعی کو فیل پیش کرنے کا پابند نہ کیا جائے) سے اعراض کیا ہے، کیونکہ مدعی کا حق معلوم ہو چکا ہے اور دلائل سے ثابت ہو چکا ہے، جب کہ کسی دوسرے وارث کا حق ہونا وہی ہے۔ لہذا ایسی وہی بات جس کا کوئی قرینہ نہیں ہے اس کی خاطر مدعی اور موجود وارث کے حق کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہے۔

دوسرا مقدمہ

وقال اهل السنة كان الحق مع علي رضي الله عنه وإن من حاربه مخطئ في الاجتهاد فهو معذور وإن كلا من الفريقين عادل صالح ولا يجوز الطعن في أحد منهم للأحاديث المشهورة في مدح الصحابة والنهي عن سبهم وهذا هو الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال (نبراس ص 503)

اہل سنت کا قول ہے کہ حق حضرت علیؑ کے ساتھ تھا اور جن لوگوں نے ان سے لڑائی کی وہ ان کی اجتہادی خطا تھی اور وہ معذور تھے اور دونوں فریق عادل اور نیک تھے اور مدح صحابہ کی اور ان کو بُرا کہنے سے ممانعت کی مشہور احادیث کی بنا پر ان میں سے کسی ایک پر بھی طعن و تشنیع جائز نہیں ہے۔

علامہ سعد الدین تفتازانی رحمہ اللہ شرح مقاصد میں فرماتے ہیں۔

قاتل علیؑ ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبي ﷺ انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين. فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة ومقدمهم طلحة والزبير رضي الله تعالى عنهما وقاتلوا علياؑ يعسكر مقدمهم عائشة رضي الله عنها في هودج على جمل.... والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة عليؑ بعد ما بايعوه و تابعوه في حرب اهل الشام زعماء منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم..... والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رضي الله تعالى عنه والدخول تحت طاعته ذهابا الى أنه مال على قتل عثمانؓ حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواصه و بطانته فاجتمع الفريقان بصفين..... والذي اتفق عليه اهل

الحق ان المصیب فی جمیع ذلک علیؑ لما ثبت من امامتہ بیعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بینہ و بین المخالفین سیما معاویہ و احزابہ و تکاثر من الاخبار فی کون الحق معہ وما وقع علیہ الاتفاق حتی من الاعداء الی أنه افضل زمانہ و أنه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجہم علی الامام الحق بشیہة ہی ترکہ القصاص من قتلة عثمانؓ ولقوله ﷺ لعمار تقتلک الفئة الباغیة وقد قتل يوم صفین علی يد اهل الشام ولقول علیؑ اخواننا بغوا علينا وليسوا کفاراً ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التاویل وان کان باطلا. فغاۃ الامر انہم اخطاء وافی الاجتهاد وذلک لا یوجب التفسیق فضلا عن التکفیر. ولہذا منع علیؑ اصحابہ من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا کیف وقد صح ندم طلحة والزبیر رضی اللہ عنہما و انصراف الزبیر رضی اللہ عنہ عن الحرب واشتہر ندم عائشة رضی اللہ عنہا.

فان قیل لا کلام فی ان علیا اعلم و افضل و فی باب الاجتهاد اکمل لکن من این لکم ان اجتہادہ فی ہذہ المسئلۃ و حکمہ بعدم القصاص علی الباغی أو باشرط زوال المنعۃ صواب و اجتہاد القاتلین بالوجوب خطأ لیصح لہ مقاتلتہم و هل هذا الاکما اذا خرج طائفة علی الامام و طلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلما بالمتقل قلنا لیس قطعنا بخطاءہم فی الاجتہاد عائدا إلی حکم المسئلۃ نفسہ بل إلی اعتقادہم ان علیا رضی اللہ عنہ یعرف القتلۃ باعیانہم و یقدر علی الاقتصاص منهم کیف و قد كانت عشرة الاف من الرجال یلبسون السلاح وینادون اننا کلنا قتلة عثمان.

حضرت علیؑ نے مسلمانوں کی تین جماعتوں سے لڑائی کی جیسا کہ نبی ﷺ نے ان سے فرمایا تھا کہ تم ناکشین اور مارقین اور قاسطین سے لڑائی کرو گے۔ ناکشین تو وہ ہیں جنہوں نے عہد اور بیعت کو توڑا اور بصرہ کی طرف نکلے۔ ان میں پیش پیش حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ تھے۔ ان لوگوں نے حضرت علیؑ سے ایسے لشکر کے ساتھ لڑائی جس کے آگے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ایک اونٹ پر ہودج میں سوار تھیں.....

مارقین وہ لوگ تھے جنہوں نے حضرت علی ؑ کے ہاتھ پر بیعت کی اور اہل شام کے ساتھ لڑائی میں ان کا ساتھ دیا، لیکن پھر یہ خیال کر کے کہ تحکیم پر راضی ہو کر حضرت علی ؑ کا فر ہو گئے ہیں۔ انہوں نے ان کی اطاعت سے ہاتھ کھینچ لیا۔ اور قاسطین حضرت معاویہ ؓ اور ان کے متبعین تھے جو حضرت علی ؑ کے خلاف اکٹھے ہوئے اور جو حق راہ تھی یعنی حضرت علی ؑ کے ہاتھ پر بیعت کرنا اور ان کی اطاعت کرنا اس سے انہوں نے روگردانی کی یہ خیال کرتے ہوئے کہ حضرت علی ؑ نے قاتلین عثمان ؓ کی طرف جھکاؤ اختیار کیا ہے کہ حضرت عثمان ؓ کی (خاطر خواہ) مدد نہیں کی اور ان کے قاتلین کو اپنے خاص لوگوں میں داخل کر لیا ہے اور اس طرح صفین میں دونوں کا معرکہ ہوا۔ اہل حق نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ ان تمام امور میں حضرت علی ؑ حق پر تھے کیونکہ ایک تو اہل حل و عقد کی بیعت کی وجہ سے وہ خلیفہ تھے اور دوسرے ان کے اور ان کے مخالفین خصوصاً حضرت معاویہ ؓ وغیرہ کے مابین جو تفاوت تھا وہ سامنے آیا اور تیسرے بہت سی حدیثوں سے حضرت علی ؑ کا حق پر ہونا ثابت ہے اور سب کا بشمول دشمنوں کے اس پر اتفاق ہوا کہ حضرت علی ؑ اپنے زمانے میں سب سے افضل تھے اور کوئی ان سے زیادہ خلافت کا لائق نہ تھا اور مخالفین باغی ہیں کیونکہ انہوں نے امام حق کے خلاف خروج کیا اگرچہ اس شبہ سے کہ حضرت علی ؑ نے قاتلین عثمان ؓ سے قصاص لینے کو ترک کیا۔ اور ان کو باغی کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت عمار ؓ سے فرمایا تھا کہ باغی جماعت تمہیں قتل کرے گی اور وہ اہل شام کے ہاتھوں صفین میں قتل ہوئے۔ ایک اور وجہ حضرت علی ؑ کا یہ فرمان ہے کہ ہمارے بھائیوں نے ہمارے خلاف بغاوت کی اور یہ مخالفین نہ تو کافر تھے اور نہ فاسق تھے اور نہ ظالم تھے۔ کیونکہ انہوں نے تاویل کی تھی اگرچہ وہ درست نہ تھی۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ انہوں نے اجتہاد میں خطا کی اور اس سے کفر تو کجا آدمی فاسق بھی نہیں ہوتا۔ اسی لئے حضرت علی ؑ نے اپنے ساتھیوں کو اہل شام پر لعنت کرنے سے منع کیا اور فرمایا (یہ) ہمارے ہی بھائی ہیں جنہوں نے ہمارے خلاف بغاوت کی ہے۔ اور فاسق کہا بھی کیسے جاسکتا ہے جب کہ حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی ندامت اور حضرت زبیر ؓ کا جنگ سے پلٹنا ثابت ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ندامت مشہور ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس بارے میں تو کوئی کلام نہیں ہے کہ حضرت علی ؑ سب سے زیادہ عالم اور فضیلت والے تھے اور اجتہاد میں بھی فائق تھے لیکن تم یہ کیسے کہہ سکتے ہو کہ اس مسئلہ میں اور باغی سے عدم قصاص کے حکم میں یا اس سے قصاص لینے میں اس کے زور کے ٹوٹنے کی شرط لگانے میں ان کا اجتہاد صحیح تھا اور وجوب قصاص کے قائلین کا اجتہاد خطا تھا اور اس طرح حضرت علی ؑ کے لئے ان سے لڑائی جائز ہوئی بلکہ یہ تو صرف ایسی صورت ہے کہ ایک جماعت امام کے خلاف خروج کرے اور اس سے ایسے شخص سے قصاص کا مطالبہ کرے جس نے کسی مسلمان کو بھاری چیز سے قتل کیا ہو۔ جواب میں ہم کہتے ہیں کہ نفس مسئلہ کے حکم کے اعتبار سے ہم نے ان کے اجتہاد میں خطا کی قطعیت کا قول نہیں کیا بلکہ ان کے اس اعتقاد کے اعتبار سے کیا ہے کہ حضرت علی ؑ قاتلین عثمان ؓ کو جانتے تھے اور ان سے قصاص لینے پر قدرت رکھتے تھے۔ حالانکہ یہ بات بدایہٴ خلاف واقع ہے کیونکہ دس ہزار مسلح افراد سامنے آ جاتے تھے اور اعلان کرتے تھے کہ ہم سب قاتلین عثمان ؓ ہیں۔

مذکورہ بالا عبارات سے مندرجہ ذیل امور حاصل ہوئے۔

1- مجتہد باغی اور جائز بھی ہو سکتا ہے۔

جب ایک بات کا حق ہونا یا ایک کا حق پر ہونا ثابت ہو تو دوسرے کی جانب سے اس سے ہٹ کر جو کچھ پایا جائے گا وہ مائل عن الحق یعنی حق سے ہٹا ہوا ہوگا اگرچہ مبنی بر اجتہاد ہو۔ اور حق سے ہٹنے یعنی مائل عن الحق ہونے ہی کو جور و ظلم کہتے ہیں۔

سماء جورا و هو اجتہاد لانه فی حق المطلوب مائل عن الحق و هو معنی الجور و الظلم۔

2- حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حق پر ہونا دلائل سے ثابت ہے

ان میں سے ایک اجماع بھی ہے

والذی اتفق علیہ اهل الحق ان المصیب فی جمیع ذلک علی ؑ لما ثبت من امامتہ بیعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بینہ و بین المخالفین سیما معاویة و احزابہ و تکاثر من الاخبار فی کون الحق معہ و ما وقع علیہ الاتفاق

حتى من الاعداء إلى انه افضل زمانه و أنه الاحق بالامامة منه..... ولقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد صبح ندم طلحة والزبير رضى الله عنهما وانصراف الزبير ﷺ عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضى الله عنها.

اسی لئے جمل وصفین میں فریق مخالف کی جانب سے میلان عن الحق کا تحقق ہوا۔ اور چونکہ یہ میلان عن الحق امام حق کے خلاف خروج کی صورت میں ہوا، لہذا اہل شام باغی بھی کہلائے کیونکہ شرعی اصطلاح میں امام حق کے خلاف نافرمانی کو بغاوت کہتے ہیں۔ درمختار میں بغاوت کی تعریف یوں کی ہم الخارجون علی الامام الحق بغیر الحق اور رد المحتار میں ہے۔ ہم کما فی الفتح قوم مسلمون خرجوا علی امام العدل۔ بغاوت کی اس تعریف کو سامنے رکھیں تو حضرت حسین ﷺ کے خروج کو بغاوت نہیں کہا جاسکتا۔

والمخالفون بغاة لخروجهم علی الامام الحق..... ولقوله صلى الله عليه وسلم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين علی يد اهل الشام و لقول علی رضى الله عنه اخواننا بغوا علينا.

3- یہ جو یعنی میلان عن الحق بنا براجمتہاد تھا اگرچہ اس میں خطا ہوئی۔

وان من حاربه مخطی فی الاجتهاد. فغایة الامر انهم اخطاء وافی الاجتهاد.

4- خطا فی الاجتهاد کی بناء پر یہ معذور ٹھہرے

اور ان کی تفسیق یا ان پر کسی قسم کا طعن جائز نہیں خصوصاً جب کہ صحابی ہوں۔

وان من حاربه مخطی فی الاجتهاد فهو معذور. وان کلا من الفريقین عادل صالح ولا يجوز الطعن فی أحد منهم للاحادیث المشهورة فی مدح الصحابة والنهی عن سبهم.

فغایة الامر انهم اخطاء وافی الاجتهاد و ذلك لا یوجب التفسیق فضلا عن التكفیر و لهذا منع علی ﷺ اصحابه من لعن اهل الشام و قال اخواننا بغوا علينا.

حضرت علی ﷺ نے ان کو اخواننا (ہمارے بھائی) کہا۔

اوپر کی عبارات سے معلوم ہوا کہ خطا اجتہادی کے ساتھ بغاوت اور جو رجوع ہو سکتے ہیں،

لیکن ایسا فقط نفس الامر کے اعتبار سے ہے جب کہ خود مجتہد خطی اس کو اپنی حد تک بغاوت اور جو خیال نہیں کر رہا ہوتا اور وہ اپنے اجتہاد پر عمل کرنے میں معذور ہوتا ہے۔

الحق وان كان واحدا في المجتهدات لكن كل مجتهد مصيب في حق العمل مأمور بالعمل باجتهاده. (كشف الاسرار)

جن دلائل کی بناء پر ہم کسی مجتہد کو خطی سمجھتے ہیں خود وہ دلائل یا تو اس مجتہد کے علم میں نہیں ہوتے یا وہ اس کی نظر میں مودل ہوتے ہیں۔ اس طرح ان دلائل کے اعتبار سے وہ مجتہد معذور ہوتا ہے ہاں جب مجتہد کو دلائل سے اپنے اجتہاد کے خطا ہونے اور دوسرے کے حق پر ہونے کا علم ہو جاتا ہے تو وہ اپنی خطا سے رجوع کر لیتا ہے اور حق کو اختیار کرتا ہے جیسا کہ حضرات طلحہ وزیر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں ملتا ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ خطا جانتے ہوئے بھی وہ اس پر اصرار کرے۔

5- یہ تخطیہ اور تصویب دیگر مجتہد فیہ مسائل کے برخلاف قطعی ہے

اگرچہ فریقین کا عمل اجتہاد پر مبنی تھا، لیکن جب خارجی دلائل سے (مثلاً تفتلک الفتنۃ الباغیۃ اور اخواننا بغوا علینا، اور حضرات طلحہ وزیر رضی اللہ عنہما کا جنگ سے انحراف اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ندامت اور مزید بریں امت کا اجماع و اتفاق)۔ یہ ثابت ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ قطعاً حق پر تھے اور فریق مخالف قطعاً خطا پر تھے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو صواب پر اور دوسرے حضرات کو خطا پر مانا جائے گا، البتہ خطا کے اجتہادی ہونے کی بناء پر ان پر کوئی طعن جائز نہیں۔

ایک سوال اور اس کا جواب

ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ جب خطا اجتہاد سے تھی تو شارع کی جانب سے باغی جیسے الفاظ کو جو فی ذاتہ موجب قرح ہیں ان حضرات کی شان میں استعمال کرنا کیسا ہے؟ اس کا جواب ہم مولانا تھانوی رحمہ اللہ کے بیان القرآن سے نقل کرتے ہیں۔

1- حضرت آدم علیہ السلام کے قصے میں لکھتے ہیں۔

”اگر کسی کو غلبان ہو کہ خطا تاویل سے ہو وہ اس قدر دارو گیر کے قابل نہیں جواب یہ

ہے کہ جس قدر فہم و خصوصیت زیادہ ہوتی ہے اس پر ملامت زیادہ ہوتی ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے حسنات الابوار سینات المقربین اور حاصل اس کا یہ ہوتا ہے کہ تم نے زیادہ غور سے کیوں کام نہیں لیا۔ (ص 14 ج 1 مطبوعہ تاج کمپنی)

2- مسائل السلوک میں ہے قوله تعالى 'لولا كتب من الله لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم'. جس خطاء اجتہادی پر اجروارد ہے اس پر عتاب اس مقولہ کی صحت کی دلیل ہے حسنات الابوار سینات المقربین. (ص 382 ج 1 مطبوعہ تاج کمپنی)

تقتلك الفئة الباغية وغيره میں شارح کی جانب سے ایسا ہی عتاب ہے اور ضرورت کے موقع پر شارح کے اس تخطیہ و عتاب کو محض نقل کرنا تنقیص و سوء ادب نہیں ہے۔

ایک رائے کا رفع

بعض حضرات کا خیال ہے کہ حضرت معاویہ ؓ میں ہوائے خفی موجود تھا۔ ہم کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ ؓ کو اس کا ادراک یا تو حاصل ہو گیا یا نہ ہوگا۔ اگر ان کو اس کا ادراک حاصل نہ تھا تو وہ ان کے لئے مضر نہیں۔ کیونکہ وہ مؤثر نہیں ہے اور اگر ان کو اس کا ادراک حاصل تھا تو وہ ان کے حق میں خفی نہ رہا اور جب انہوں نے ہوائے نفس کے تقاضے پر عمل کیا اور شریعت کے تقاضوں کو پس پشت ڈالا تو وہ مجتہد کہاں رہے؟ اور چونکہ یہ بات اجماع کے خلاف ہے اور باطل ہے لہذا ہوائے خفی کا قول صحیح نہیں ہے۔

مشاجرات صحابہ کے بارے میں اہل سنت کا طرز عمل

1- اہل سنت کا طریقہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی شان میں تنقیص و طعن سے اجتناب ہے اور جو فتنے و جنگیں صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان واقع ہوئیں ان کے بارے میں اہل سنت ہی کے کچھ لوگوں کا طریقہ مکمل سکوت کا ہے کہ نہ تخطیہ کرتے ہیں نہ تنصیب۔

شرح مواقف میں ہے۔

واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالشامية انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان و واقعة الجمل والصفين. والمعتزفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطية او تصويب و هم طائفة فان ارادوا

انه اشتغال بما لا يعنى فلا باس به اذ قال الشافعى رحمه الله وغيره من السلف
 تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها السنننا (جزو 8)
 عدم ضرورت کے موقع پر سکوت ہی بہتر ہے۔
 اور اہل سنت ہی کا طریقہ فریقین کے اجتہاد کا تحظیہ و تصویب بھی ہے۔ نبراس میں
 ہے۔

وقال اهل السنة كان الحق مع على رضى الله عنه وان من حاربه مخطئ
 فى الاجتهاد فهو معذور وان كلا من الفريقين عادل صالح ولا يجوز الطعن فى
 أحد منهم..... الخ.

ان دونوں طریقوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ
 اولاً۔ پہلا طریقہ عدم ضرورت کے موقع پر محمول ہے جب کہ دوسرا طریقہ ضرورت کے
 موقع پر محمول ہے

ثانیاً۔ پہلے کا محمل یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کسی فریق پر ایسا حکم لگانے سے احتیاط مقصود ہو جو
 غلط ہو جائے مثلاً یہ کہ اجتہادی کی قید کے بغیر خاطی کہنا یا کسی فریق پر ہوائے خفی کا الزام لگانا۔
 وسئل بعضهم عنها ایضا فقال تلک دماء قد طهر الله منها یدی فلا اخضب
 بها لسانی، یعنی فی التحرز من الوقوع فی خطأ والحکم علی بعض بما لا یکون
 مصیبا فیہ۔ (تفسیر قرطبی بحوالہ مقام صحابہ ص 91)
 مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آخر میں تفسیر قرطبی کی ایک عبارت نقل کر دی جائے۔

لا يجوز ان ينسب الى أحد من الصحابة خطأ مقطوع به اذ كانوا كلهم
 اجتهدوا فيما فعلوه واداءوا الله عز وجل و هم كلهم لنا ائمة و قد تعبدنا بالكف
 عما شجر بينهم ولا نذكرهم الا باحسن الذكر لحرمة الصحبة ولنهى النبي ﷺ
 عن سبهم وان الله غفر لهم و اخبر بالرضاء عنهم هذا مع ما قد ورد من الاخبار من
 طرق مختلفة عن النبي ﷺ ان طلحة شهيد يمشى على وجه الارض فلو كان
 ماخرج اليه من الحرب عصيانا لم يكن القتل فيه شهيدا. و كذلك لو كان ماخرج
 اليه خطأ فى التاويل و تقصيرا فى الواجب عليه لان الشهادة لا تكون الا بقتل فى

طاعة فوجب حمل امرهم على ما بيناه. ومما يدل على ذلك ما قد صح و انتشر من اخبار على بان قاتل الزبير في النار و قوله سمعت رسول الله ﷺ يقول بشر قاتل ابن صفية بالنار. و اذا كان كذلك فقد ثبت ان طلحة و الزبير غير عاصيين ولا آثمين بالقتال لان ذلك لو كان كذلك لم يقل النبي ﷺ في طلحة شهيد ولم يخبر ان قاتل الزبير في النار. و كذلك من قعد غير مخطف في التاويل بل صواب اراهم الله الاجتهاد. و اذا كان كذلك لم يوجب ذلك لعنهم و البراءة منهم و تفسيقهم و ابطال فضائلهم و جهادهم و عظيم غنائهم في الدين رضی الله عنهم. و قد سئل بعضهم عن الدماء التي اريقت فيما بينهم فقال تلك امة قد خلت لها ما كسبت و لكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون. و سئل بعضهم عنها ايضا فقال تلك دماء قد طهر الله منها يدى فلا اخضب بها لسانى يعنى في التحرز من الوقوع في خطأ و الحكم على بعضهم بما لا يكون مصيبا فيه. و قد سئل الحسن البصرى عن قتالهم فقال قتال شهداء اصحاب محمد ﷺ و غبنا و علموا و جهلنا و اجتمعوا فاتبعنا و اختلفوا فوقفنا.

(تفسير القرطبي بحواله مقام صحابه ص 92)

کسی صحابی کی طرف قطعی (یعنی غیر اجتہادی) خطا کی نسبت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ انہوں نے جو کیا وہ انہوں نے اجتہاد سے کیا تھا اور اللہ عز و جل کی فرمانبرداری ان کی مراد تھی اور وہ سب ہمارے امام ہیں اور ہمیں حکم ہے کہ ان کے مابین جو جھگڑے پیش آئے ان میں ہم خاموش رہیں اور صحبت نبوی کے احترام کی وجہ سے اور اس بناء پر کہ نبی ﷺ نے ان کو برا کہنے سے منع کیا ہے اور اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو بخش دیا ہے اور ان سے اپنے راضی ہونے کی خبر دی ہے ان کا صرف ذکر خیر کریں۔ اس کے علاوہ مختلف طرق سے وارد ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا طلحہ ایسے شہید ہیں جو روئے زمین پر چلتے ہیں۔ اگر ان کا لڑائی میں لگنا نافرمانی اور عصیان کے سبب سے ہوتا تو لڑائی میں قتل سے وہ شہید نہ کہے جاتے۔ یہی بات اس وقت بھی ہوتی جب ان کا لگنا تاویل باطل اور واجب میں تفسیر و کوتاہی کے سبب سے ہوتا کیونکہ شہادت تو اس وقت ہوتی ہے جب آدمی اللہ کی اطاعت میں قتل ہو۔ لہذا ان حضرات

کے معاملہ کو اسی پر محمول کرنا چاہئے جو ہم نے ذکر کیا۔ اس کی تائید حضرت علی ؓ کے اس مشہور و معروف قول سے بھی ہوتی ہے کہ زبیر کا قاتل جہنمی ہے اور حضرت علی ؓ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ ابن صفیہ (یعنی زبیر) کے قاتل کو جہنم کی بشارت دو۔ اور جب بات یوں ہے تو ثابت ہوا کہ حضرات زبیر اور طلحہ رضی اللہ عنہما لڑائی کرنے میں نافرمان اور گنہگار نہ تھے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو نبی ﷺ حضرت طلحہ کے بارے میں یہ نہ فرماتے کہ وہ شہید ہیں اور حضرت زبیر ؓ کے بارے میں یوں نہ فرماتے کہ زبیر کا قاتل جہنمی ہے۔

اسی طرح وہ لوگ جو لڑائی میں شریک نہیں ہوئے انہوں نے تاویل میں خطا نہیں کی بلکہ درست بات تھی جو انہوں نے اجتہاد سے سمجھی اور اس بات سے ان پر لعن طعن کرنے کو یا ان سے تبرا کرنے کو یا ان کو فاسق قرار دینے کو واجب اور ان کے فضائل اور ان کے جہاد اور دین میں ان کے وافر حصے کو کالعدم قرار نہیں دیتی۔ بعض حضرات سے اس خوزیزی کے بارے میں سوال کیا گیا جو صحابہ کے مابین ہوئی تو انہوں نے جواب دیا۔ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ۔ وہ ایک جماعت تھی جو گزر چکی ان کے واسطے ہے جو انہوں نے کیا اور تمہارے واسطے ہے جو تم نے کیا اور تم سے کچھ پوچھ نہیں ان کے کاموں کی۔

اور بعض نے یہ جواب دیا کہ یہ وہ خوزیزی ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے میرے ہاتھ کو پاک رکھا تو میں اپنی زبان کو اس سے رنکین نہیں کروں گا۔ یعنی ان پر ناحق حکم نہیں لگاؤں گا۔ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ سے صحابہ کی باہم لڑائی کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ ایسی لڑائی تھی جس میں محمد ﷺ کے اصحاب موجود تھے اور ہم موجود نہ تھے، ان کو علم حاصل تھا اور ہمیں حاصل نہیں ہے، جس میں انہوں نے اتفاق کیا اس میں ہم نے ان کی پیروی کرتے ہیں اور جس میں ان کا اختلاف ہوا اس میں ہم توقف کرتے ہیں۔

باب: 5

کیا عذاب قبر کے انکار کرنے والے کی تکفیر جائز ہے؟

بعض حضرات عذاب قبر کے انکار کرنے والی کی علی الاطلاق تکفیر کو جائز کہتے ہیں۔ ان کے دلائل درج ذیل ہیں۔

1- عذاب قبر ضروریات دین میں سے ہے اور ضروریات دین کا انکار کرنے والے کی تکفیر مطلق جائز ہے اور اس کے ضروریات دین میں سے ہونے کی دلیل یہ ہے کہ علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

i- والمراد بالضروریات علی ما اشتهر فی الكتب ما علم كونه من دين محمد بالضرورة ان تواتر عنه واستفاض وعلمته العامة كالوحدانية والنبوة وختمها بخاتم الانبياء..... وكالبعث والجزاء وجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها..... فالضرورة في الثبوت من حضرة الرسالة وفي كونه من الدين..... فقد يكون حديث متواترا ويعلم ثبوته عنه ﷺ ضرورة ولا بد ولا بد ويكون يكون الحكم المتضمن فيه نظريا من حيث العقل كحديث عذاب القبر ثبوته عنه ﷺ مستفيض وفهم كيفية العذاب مشكل (اكفار الملحدين ص 2-3)

(جیسا کہ عقائد و کلام کی کتابوں میں مشہور ہے ضروریات دین سے وہ تمام قطعی اور یقینی امور دین مراد ہیں جن کا دین رسول اللہ ﷺ سے ہونا قطعی طور پر معلوم ہے اور حد تواتر و

شہرت عام تک پہنچ چکا ہے حتیٰ کہ عوام بھی ان کو دین رسول اللہ جانتے اور مانتے ہیں مثلاً توحید، نبوت، خاتم انبیاء پر نبوت کا ختم ہونا..... اور مر کر دوبارہ زندہ ہونا اور جزا و سزا اور نماز و زکوٰۃ کا فرض ہونا اور شراب کا حرام ہونا وغیرہ.....

ہوسکتا ہے کہ ایک حدیث حدواتر کو پہنچ چکی ہو اور رسول اللہ ﷺ سے اس کا ثبوت یقینی اور لابدی ہو لیکن اس حدیث میں جو حکم مذکور ہو وہ عقلی اعتبار سے محل نظر و فکر ہو اور یقینی طور پر اس کی مراد متعین نہ کی جا سکے جیسا کہ عذاب قبر کی حدیث کہ رسول اللہ سے ثبوت کے اعتبار سے تو یہ حدیث متواتر اور شہرت کو پہنچ چکی ہو مگر اس عذاب قبر کی کیفیت کو متعین کرنا دشوار ہے۔)

ii- علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ یہ بھی لکھتے ہیں۔

واما ان كان امرنا يعسر فهمه و تفهيمه كمسألة القدر و عذاب القبر و الاستواء على العرش و النزول الى سماء الدنيا و غير ذلك من المتشابهات والامور الالهية ثم تواتر و استفاض. فان جحد من بلغه ذلك الامر اصل ما جاء اكفرنا به بلا خطر و ان بحث في الكيفية و اثبت وجهها و زل فيه و نفى آخر عذرنا (اكفار المحدثين ص 9).

(اور اگر کوئی ایسی بات ہے جس کو سمجھنا اور سمجھانا دشوار ہو مثلاً تقدیر کا مسئلہ اور عذاب قبر اور استواء علی العرش اور آسمان دنیا پر اللہ تعالیٰ کا نزول وغیرہ جیسے تشابہات اور امور الہیہ۔ اگر یہ امور حد شہرت و تواتر کو پہنچ جائیں تو جو شخص ان سے واقف ہونے کے بعد سرے سے ان کا انکار کرے تو بلا تردد ہم اس کو کافر کہیں گے اور اگر بالکل انکار نہیں کرتا بلکہ ان کی کیفیت کی تحقیق میں ایک کیفیت کو مانتا ہے (جو اگرچہ اہل حق کے نزدیک باطل ہو) اور دوسری کی نفی کرتا ہے تو ہم اس کو معذور سمجھیں گے۔)

2- فقہاء اور علم عقائد والے عذاب قبر کے منکر کو کافر کہتے ہیں۔

i- خلاصۃ الفتاویٰ (ص 149 ج) میں ہے

لا تجوز الصلاة خلف من ينكر شفاعته النبي ﷺ و ينكر كراما كاتبين و عذاب القبر و كذا من ينكر الروية لا نه كافر.

ii- فتح القدیر میں ہے

لا تجوز الصلاة خلف منكر الشفاعة والروية و عذاب القبر لانه كافر لتوارث هذه الامور عن الشارع عليه السلام.

iii- عبد الحکور رسالہ کی تمہید (ص 125) میں ہے

فاما عذاب القبر للمؤمنين من الجائزات و للكافرين من الواجبات. ومن انكر هذا يصير كافرا.

iv- رسائل بحر العلوم (ص 99) میں ہے۔

منكر عذاب القبر كافر

ان بعض حضرات کے برخلاف ہم کہتے ہیں کہ عذاب قبر کا ثبوت قطعی اور یقینی تو ہے لیکن بدیہی نہیں ہے یعنی وہ ضروریات دین میں شامل نہیں ہے۔ لہذا عذاب قبر کا انکار اگرچہ فی نفسہ کفر کی بات ہے لیکن اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور جہاں کہیں علماء و فقہاء نے عذاب قبر کے منکر کو کافر کہا ہے تو اس سے فقط یہی مراد ہے کہ یہ انکار کفر ہے۔ دیکھئے فتح القدیر میں ہے۔

لا تجوز الصلاة خلف منكر الشفاعة والروية و عذاب القبر و الكرام الكاتبين لانه كافر لتوارث هذه الامور عن الشارع ﷺ ومن قال لا يرى لعظمته و جلاله فهو مبتدع كذا قيل

واعلم ان الحكم بكفر من ذكرنا من اهل الاهواء مع ما ثبت عن ابی حنیفہ والشافعی رحمہم اللہ من عدم تکفیر اهل القبلة من المبتدعة کلہم محملہ ان ذلک المعتقد نفسہ کفر، فالقائل به قائل بما هو کفر وان لم یکفر بناء علی کون قوله ذلک عن استفراغ وسعه مجتهدا فی طلب الحق لکن جزمہم ببطلان الصلاة خلفه لا یصح هذا الجمع اللهم الا ان يراد بعدم الجواز خلفهم عدم الحل ای عدم حل ان یفعل و هو لا ینافی الصحة والا فهو مشکل.

(شفاعت، رویت باری تعالیٰ، عذاب قبر اور کراماتین کے منکر کے پیچھے نماز جائز نہیں کیونکہ ان امور کے رسول اللہ ﷺ سے توارث و تواتر کے ساتھ منقول ہونے کی وجہ سے

ان کا منکر کافر ہے۔ اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت اور اس کے جلال کی وجہ سے اس کی رویت ممکن نہیں تو وہ بدعتی ہے۔

جان لو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ سے تمام بدعتیوں کی عدم تکفیر ثابت ہونے کے باوجود مذکور اہل ہوا پر کفر کا حکم لگانے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عقیدہ یعنی عذاب قبر یا رویت باری تعالیٰ کے انکار کا عقیدہ بذات خود کفر ہے لہذا انکار کا قول کرنے والا ایسی بات کا قول کرتا ہے جو کفر ہے لیکن اس کی تکفیر اس وجہ سے نہیں کی جاتی کہ اس نے طلب حق میں کوشش کر کے یہ کہا ہے۔)

3- علامہ شامی منحة الخالق میں لکھتے ہیں۔

قوله محمله على ان ذلك المعتقد نفسه كفر الخ.

قال الحلبي و على هذا يجب ان يحمل المنقول على ما عدا غلاة الروافض و من ضاها هم فان امثالهم لا يحصل منهم بذل و سع في الاجتهاد قال من يقول بان عليا هو الاله أو بان جبريل عليه السلام غلط و نحو ذلك من السخف انما هو مبتدع بمحض الهوى و انما كلامهم في مثل من له شبهة فيما ذهب اليه و ان كان ما ذهب اليه عند التحقيق في حد ذاته كفرا كمنكر الروية و عذاب القبر و نحو ذلك مما علم في الكلام.

(منحة الخالق على البحر الرائق ج: 1 ص 350)

یہ کہنا کہ انکار کا عقیدہ بذات خود کفر ہے اس کے بارے میں حلبي کہتے ہیں کہ بدعتی فرقوں کو اسی پر محمول کرنا واجب ہے ماسوائے غالی رافضیوں کے اور ان کے ہم مثل کے کیونکہ یہ لوگ اجتہاد نہیں کرتے۔ فرمایا کہ جو یہ کہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خدا ہیں یا حضرت جبریل علیہ السلام نے وحی پہنچانے میں غلطی کی تو وہ شخص محض ہوا والا بدعتی ہے..... اور فقہاء وغیرہ کا کلام اس شخص کے بارے میں ہے جس نے شبہ کی وجہ سے انکار کیا ہو اگرچہ تحقیق کی رو سے اس کا انکار فی ذاتہ کفر ہو جیسے وہ شخص جو رویت باری تعالیٰ اور عذاب قبر وغیرہ کا انکار کرتا ہے۔

4- ابن ہمام رحمہ اللہ تحریر میں قول فیصل فرماتے ہیں۔

جهل المبتدع كالمعتزلة مانعي ثبوت الصفات زائدة و عذاب القبر و

الشفاعة و خروج مرتكب الكبيرة والروية و الشبهة لمثبتها على ما يفضى اليه التشبيه لا يصلح عذرا لوضوح الادلة من الكتاب والسنة الصحيحة لكن لا يكفر اذ تمسكه بالقرآن أو الحديث أو العقل وللنهي عن تكفير اهل القبلة و الاجماع على قبول شهادتهم ولا شهادة لكافر على مسلم و عدمه في الخطابية ليس لكفرهم اى بل لتدينهم شهادة الزور.

(تيسير التحرير: ج:4 ص 18/ 217، ردالمحتار ج:1 ص 415)

(معتزلہ جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو ذات سے زائد نہیں مانتے اور جو عذاب قبر اور شفاعت کا انکار کرتے ہیں اور گناہ کبیرہ کے مرتکب کو اسلام سے خارج سمجھتے ہیں اور رویت باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں ان کی جہالت اور تشبیہ ثابت کرنے والوں کا شبہ کوئی عذر نہیں ہیں کیونکہ قرآن اور سنت کے واضح دلائل موجود ہیں لیکن پھر بھی ان تکفیر نہیں کی جائے گی کیونکہ ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان کا تمسک قرآن یا حدیث یا عقل سے ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کی گواہی قبول کرنے پر سب کا اجماع و اتفاق ہے حالانکہ مسلمان کے خلاف کسی کافر کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ رہی یہ بات کہ خطابیہ کی گواہی کیوں قبول نہیں کی جاتی تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ کافر ہیں بلکہ وجہ یہ ہے کہ وہ جھوٹی گواہی دینے کو دینداری سمجھتے ہیں۔)

مذکورہ بالا بات کے برخلاف اگر کوئی یوں کہے کہ معتزلہ پر اس وجہ سے کفر کا فتویٰ نہیں لگا کہ وہ نفس عذاب قبر کے منکر نہیں تھے بلکہ جسم کے عذاب کے منکر تھے یا کسی کیفیت کے منکر تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ:

i- اول تو ایسی تفصیل عقائد کی معروف کتب میں نہیں ملتی۔

ii- دوسرے اس کو انکار نہیں کہتے بلکہ تاویل کہتے ہیں یعنی عذاب قبر کی نصوص کو مان کر ان کا ایسا معنی کرنا جو جمہور اہل سنت کے معنی سے ہٹ کر ہو جب کہ تمام کتب عقائد میں اور مذکورہ بالا حوالات میں عذاب قبر کے انکار کا ذکر ہے۔ شرح مواقف میں تو واضح طور پر ان کے انکار مطلق کو ذکر کیا ہے۔

احياء الموتى في قبورهم و مسئلة منكر و نكير و عذاب القبر للكافر و الفاسق كلها حق عندنا و اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف و اتفق عليه

الاکثر بعده ای بعد الخلاف وظهوره وانکره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المریسی و اکثر المتأخرین من المنتزلة. (شرح مواقف ص 18/ 317 ج 8)

(قبروں میں مردوں کو زندہ کرنا اور منکر نکیر کا سوال کرنا اور کافر و فاسق پر قبر کا عذاب ہونا یہ سب باتیں ہمارے نزدیک حق ہیں اور امت میں اختلاف واقع ہونے سے پہلے اسلاف امت کا ان پر اتفاق تھا۔ اختلاف کے بعد بھی اکثر امت کا یہی مذہب ہے البتہ معتزلہ میں سے ضرار بن عمرو اور بشر مرلیسی اور اکثر متأخرین نے ان کا مطلقا انکار کیا ہے۔)

iii- تیسرے اہل بدعت کی طرف عذاب قبر کی طرح کچھ اوقطعی الثبوت باتوں کا انکار منسوب ہے مثلاً رویت باری تعالیٰ کا اور شفاعت کا اور مرتکب کبیرہ کے اسلام پر باقی رہنے کا۔ لیکن اس کے باوجود ان کی تکفیر نہیں کی جاتی۔

رہا یہ دعویٰ کہ عذاب قبر ضروریات دین میں سے ہے تو یہ دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جن مذکورہ بالا کی ہم تکفیر نہیں کرتے تو اس وجہ سے کہ جن امور کا وہ انکار کرتے ہیں وہ ضروریات دین میں سے نہیں ہیں۔

علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں

(قوله منامن كفرهم) ای منا معشر اهل السنة والجماعة من كفر الخوارج ای اصحاب البدع أو المراد منا معشر الحنیفة و افاد ان المعتمد عندنا خلافة. فقد نقل فی البحر عن الخلاصة فروعا تدل علی كفر بعضهم ثم قال والحاصل ان المذهب عدم تكفير احد من المخالفين فيما ليس من الاصول المعلومة من الدين ضرورة. (رد المحتار ج: 1 ص 415)

(ہم اہل سنت والجماعت میں سے یا حنفیہ میں سے بعض نے خوارج یعنی بدعتیوں کی تکفیر کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے نزدیک جو معتقد قول ہے وہ عدم تکفیر کا ہے۔ بحر رائق میں خلاصہ سے چند فروع نقل کیں جو ان کے بعض کے کفر پر دلیل ہیں لیکن پھر بھی صاحب بحر نے کہا کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ جو امور ضروریات دین میں سے نہیں ہیں ان میں کسی کے اختلاف کرنے پر اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔)

رہی علامہ کشمیری رحمہ اللہ کی بات تو اگر غور کیا جائے تو نہ تو علامہ نے عذاب قبر کے

ضروریات دین میں سے ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور نہ اس کے انکار پر تکفیر کی ہے۔

حضرت رحمہ اللہ نے ضروریات دین کی جو مثالیں ذکر کیں وہ یہ ہیں۔

والمراد بالضروریات علی ما اشتهر فی الكتب کالوحدانية والنبوة و
ختمها بخاتم الانبياء و وجوب الصلاة والزكاة و حرمة الخمر و نحوها سمي
ضروريا. (اکفار الملحدین ص: 2,3)

ان میں حضرت کشمیری رحمہ اللہ نے عذاب قبر کو شمار نہیں کیا۔

پھر آگے فرماتے ہیں کہ فقد يكون حديث متواترا و يعلم ثبوته عنه ﷺ ضرورة
و لا بد و يكون الحكم المتضمن فيه نظريا من حيث العقل (یعنی کبھی حدیث متواتر
ہوتی ہے اور رسول اللہ ﷺ سے اس کا ثبوت بدیہی ہوتا ہے اور جس حکم کو وہ متضمن ہوتی ہے
عقلی اعتبار سے وہ نظری ہوتا ہے)۔

پھر آگے جو مثال دیتے ہیں وہ اس طرح دیتے ہیں کہ کحدیث عذاب القبر ثبوته
عنه ﷺ مستفيض و فهم كيفية العذاب مشكل (جیسے عذاب قبر کی حدیث کہ وہ مشہور
ہے اور عذاب قبر کی کیفیت کو سمجھنا مشکل ہے) یعنی مثال ممثل لہ سے کچھ مختلف ہے۔ مثل
لہ کے بارے میں بتایا کہ اس کا حکم نظری ہے اور وہ خود متواتر بلکہ بدیہی الثبوت ہے۔ لیکن
مثال کے بارے میں خود فرماتے ہیں کہ حکم کے نظری ہونے میں تو ممثل لہ کے موافق ہے لیکن
اس کا ثبوت مشہور و مستفیض کے درجہ تک ہے یعنی قطعی الثبوت تو ہے البتہ بدیہی الثبوت نہیں۔
غرض ممثل لہ اور مثال ہر اعتبار سے موافق نہیں۔

آگے حضرت کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

واما ان كان امرا يعسر فهمه و تفهيمه كمسئلة القدر و عذاب القبر و
الاستواء على العرش والنزول الى سماء الدنيا و غير ذلك من المتشابهات و
الامور الالهية.

(اگر کوئی ایسی بات ہے جس کا سمجھنا سمجھانا مشکل کام ہے جیسے مسئلہ قدر اور عذاب قبر
اور استواء علی العرش اور آسمان دنیا کی طرف اللہ تعالیٰ کا نزول اور دیگر متشابہات اور امور
الہیہ۔)

ثم تواتر واستفاض (یعنی پھر ان میں سے کوئی بات متواتر اور مشہور ہو جائے) جس کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ بالا سب امور متواتر نہیں ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا آسمان دنیا پر نزول بدیہی الثبوت ہونا تو کجا نہ متواتر ہے اور نہ مشہور ہے۔

فان جحد من بلغه ذلك الامر اصل ماجاء اكفرناہ بلا خطر (غرض مذکورہ بالا امور میں سے جس کو تواتر اور شہرت حاصل ہو جائے پھر جس شخص کو اس کا قطعی الثبوت ہونا معلوم ہو جائے اور اس کے باوجود وہ اس بات کے اصل وجود کا انکار کرے تم ہم بلا خوف و خطر اس کی تکفیر کریں گے۔ (یعنی اس کے انکار کو کفر کی بات سمجھیں گے اور اس کو کافر نہیں کہیں جیسا کہ اوپر فتح القدیر اور شامی کی عبارتوں سے واضح ہوا)۔

باب: 6

اسم اعظم کیا ہے؟

ایک عزیز کے اس مطالبہ پر کہ اسم اعظم سے متعلق تمام اقوال یکجامل جائیں یہ تحریر لکھی۔
اسم اعظم کے بارے میں علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ کا ایک رسالہ الدر المنظم فی الاسم الاعظم دستیاب ہے جس میں انہوں نے اسم اعظم سے متعلق تمام اقوال کا استیعاب کیا ہے۔ اسی رسالہ سے تمام اقوال نقل کئے جاتے ہیں۔

1- اسم اعظم کا کوئی وجود نہیں ہے بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ کے تمام ہی اسماء عظیم ہیں ایک نام کو دوسرے پر فضیلت دینی جائز نہیں ہے۔ یہ قول ابو جعفر طبری، ابوالحسن اشعری، ابو حاتم ابن حبان اور قاضی ابوبکر باقلانی رحمہم اللہ کا ہے..... اسی جیسا قول امام مالک رحمہ اللہ کا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک جن روایتوں میں اسم اعظم کا ذکر آیا ہے، ان میں اعظم سے مراد عظیم ہے۔ ان حبان رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ روایتوں میں وارد اعظمیت سے مراد زائد ثواب ہے، یعنی ان کلمات کے ساتھ دعا کرنے میں زیادہ ثواب ہے۔

2- اسم اعظم کونسا ہے؟ اس کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو اس کا علم نہیں دیا۔

3- یہ ”ہو“ ہے امام فخر الدین رحمہ اللہ نے یہ قول بعض اہل کشف کا نقل کیا ہے۔

4- یہ ”اللہ“ ہے کیونکہ ایک تو اس کا کسی دوسرے کے لئے استعمال نہیں کیا جاتا۔ دوسرے تمام اسمائے حسنیٰ میں یہ اسم اصل ہے۔ اسی وجہ سے تمام اسمائے حسنیٰ کی اضافت و نسبت اسم ”اللہ“ کی طرف کی جاتی ہے۔ ابن ابی حاتم کی تفسیر میں جابر بن عبد اللہ بن زید کا قول منقول ہے کہ اللہ کا اسم اعظم ”اللہ“ ہے کیا تم نے نہیں سنا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ہُوَ اللہ

اللّٰهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ.

(i) ابن ابی لدینا کتاب الدعاء میں شعی رحمہ اللہ کا قول نقل کرتے ہیں کہ اللہ کا اسم اعظم ”یا اللہ“ ہے۔

5- یہ ”اللہ الرحمن الرحیم“ ہے۔ مستدرک حاکم میں ہے کہ حضرت عثمان بن عفان ؓ نے رسول اللہ ﷺ سے بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ کے بارے میں پوچھا تو آپ نے ارشاد فرمایا یہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے اس کے اور اللہ کے اسم اکبر (اعظم) کے درمیان اتنا قرب ہے جتنا کہ آنکھ کی سیاہی اور سفیدی کے درمیان ہے۔

(ii) دیلمی کی مسند فردوس میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً نقل ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم سورہ حشر کی آخری چھ آیتوں میں ہے۔

6- یہ ”الرحمن الرحیم الحی القيوم“ ہے۔ ترمذی وغیرہ میں اسماء بنت یزید رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کا اسم اعظم ان دو آیتوں میں ہے (ایک) وَاللّٰهُمَّ اِلَهَ وَّاحِدٌ لَا اِلَهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ اور (دوسری) سورہ آل عمران کی پہلی آیت اللہ لا اِلَهَ اِلَّا هُوَ الحی القيوم۔

7- یہ ”الحی القيوم“ ہے۔ ابن ماجہ اور حاکم نے ابوامامہ ؓ کی مرفوع حدیث نقل کی کہ (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا) اسم اعظم تین سورتوں میں ہے۔ بقرہ میں آل عمران میں اور طہ میں۔

ابوامامہ ؓ سے نقل کرنے والے راوی قاسم کہتے ہیں کہ میں نے اسم اعظم کو ان تین سورتوں میں تلاش کیا تو میں نے پہچانا کہ یہ ”الحی القيوم“ ہے۔

8- ”الْحَنُّانُ الْمُنَّانُ بَدِيعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ“ ہے۔ احمد، ابوداؤد، ابن حبان اور حاکم نے حضرت انس ؓ سے حدیث نقل کی کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے اور ایک شخص نماز پڑھ رہا تھا۔ پھر (نماز کے بعد) اس نے دعا کی اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ بِاَنَّ لَکَ الْحَمْدَ لَا اِلَهَ اِلَّا اَنْتَ الْحَنُّانُ الْمُنَّانُ بَدِيعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ یا حَسْبُیْ یا قَیُّوْمُ تو نبی ﷺ نے فرمایا انہوں نے اللہ سے اس کے اس عظیم نام کے ساتھ دعا کی ہے۔ جب اس کے ساتھ اللہ سے دعا کی

جائے تو اللہ تعالیٰ دعا کو قبول فرماتے ہیں اور جب اس کے ساتھ سوال کیا جائے تو اللہ تعالیٰ عطا فرماتے ہیں۔

9- یہ ”بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ“ ہے۔ ابو یعلیٰ نے سری بن یحییٰ کے واسطے سے بنوٹمی کے ایک قابل تعریف شخص کی حکایت نقل کی کہ میں اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کرتا رہتا تھا کہ مجھے اسم اعظم دکھا دیں تو میں نے آسمان میں ستاروں پر یہ لکھا ہوا دیکھا ”یا بدیع السموات والارض یا ذالجلال والاکرام“۔

10- ”ذوالجلال والاکرام“ ترمذی میں معاذ ؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ایک شخص کو یا ذالجلال والاکرام کہتے سنا تو فرمایا تمہاری دعا قبول ہوئی لہذا مانگو۔

11- اَللّٰهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ۔

ابوداؤد، ترمذی، ابن حبان اور حاکم میں بریدہ ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو یوں دعا مانگتے سنا اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ بِاَنِّیْ اُشْهَدُ اَنَّکَ اَنْتَ اللّٰهُ لَا إِلَهَ اِلَّا اَنْتَ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ تو آپ نے فرمایا تم نے اللہ سے اس نام کے ساتھ سوال کیا ہے کہ جب اللہ سے اس کے ساتھ سوال کیا جائے تو اللہ تعالیٰ عطا فرماتے ہیں اور جب اس کے ساتھ دعا کی جائے تو اللہ تعالیٰ دعا قبول فرماتے ہیں۔ ابوداؤد میں میں یہ الفاظ بھی آتے ہیں تم نے اللہ سے اس کے اسم اعظم کے ساتھ سوال کیا۔

12- ”رَبِّ رَبِّ“۔ حاکم نے ابوالدرداء اور ابن عباس ؓ کا قول نقل کیا کہ اللہ کا اسم اعظم ”رَبِّ رَبِّ“ ہے۔

ابن ابی الدینا نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے موفوعاً اور موقوفاً نقل کیا کہ جب بندہ یا رَبِّ رَبِّ کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اے میرے بندے میں موجود ہوں، تو سوال کرتے عطا کیا جائے گا۔

13- ”مالک الملک“۔ طبرانی نے اپنی معجم کبیر میں سند ضعیف کے ساتھ ابن عباس ؓ سے نقل کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کا وہ اسم اعظم کہ جب اس کے ساتھ

دعا کی جائے تو اللہ تعالیٰ قبول فرماتے ہیں آل عمران کی اس آیت میں ہے ”قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ“ تک۔

14- ”حضرت یونس علیہ السلام کی دعا“۔ ابن ابی حاتم نے کثیر بن معبد کا قول نقل کیا کہ میں نے حسن بصری رحمہ اللہ سے اللہ کے اسم اعظم کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ کیا تم قرآن نہیں پڑھتے، یعنی مچھلی والے کی دعا لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ۔

حاکم نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً نقل کیا کہ (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا) کیا میں اللہ کے اسم اعظم یعنی یونس علیہ السلام کی دعا کی طرف تمہاری رہنمائی نہ کروں۔ ایک شخص نے پوچھا کیا وہ خاص یونس علیہ السلام کے لئے تھی، تو آپ نے فرمایا کیا تم نے اللہ تعالیٰ کا یہ قول نہیں سنا وَنَجِّنَا مِنْ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ۔

(یعنی ہم نے ان کو غم سے نجات دی اور ایسے ہی ہم تمام مومنوں کو نجات دیتے ہیں)۔
15- ”کلمہ توحید“ یہ قول قاضی عیاضؒ نے نقل کیا ہے۔

16- زین العابدین رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ وہ ان کو اسم اعظم سکھا دیں تو خواب میں دیکھا کہ اسم اعظم یہ ہے۔ ”اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ“
17- یہ اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں مخفی ہے۔

18- یہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ہر وہ نام ہے کہ جس کے ساتھ بندہ اپنے رب سے پورے استغراق کے ساتھ دعا کرے کہ اس حالت میں کسی اور کی طرف خیال نہ ہو کیونکہ جو اللہ تعالیٰ کو اس حالت میں پکارے تو اس کی دعا قبول ہونے کے قریب ہوتی ہے۔

(iii) ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں نقل کیا کہ ایک شخص نے بایزید بسطامیؒ سے اسم اعظم کے بارے میں پوچھا، تو انہوں نے فرمایا اس کی کوئی متعین تعریف نہیں ہے، یہ تو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے لئے تمہارے دل کا خالی ہونا ہے..... الخ۔

(iv) ابو نعیم نے ابوسلیمان دارانی رحمہ اللہ کا قول نقل کیا کہ میں نے بعض مشائخ سے اللہ کے اسم اعظم کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا کہ کیا تمہیں اپنے قلب کی معرفت حاصل ہے میں نے جواب دیا کہ جی ہاں، تو انہوں نے کہا کہ جب تم اپنے دل کو دیکھو کہ وہ

(پوری طرح) متوجہ ہے اور نرم ہے تو اللہ سے اپنی حاجت مانگو۔ یہی (کیفیت) اللہ کا اسم اعظم ہے۔

(۷) ابو نعیم نے نقل کیا کہ ایک شخص نے ابن ربیع ساج رحمہ اللہ سے کہا کہ مجھے اسم اعظم سکھا دیجئے، تو انہوں نے فرمایا لکھو بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہ کی اطاعت کرو وہ تمہیں ہر چیز عطا کرے گا۔“

19- ”اَللّٰهُمَّ“ زکشی نے اس کو جمع الجوامع کی شرح میں نقل کیا ہے اور یہ دلیل لائے کہ اللہ کا لفظ ذات پر دلالت کرتا ہے اور میم ننانوے صفات پر دلالت کرتی ہے۔ اسی لئے حسن بصری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اَللّٰهُمَّ مجمع دعا ہے۔

20- اَلَمْ۔ ابن جریر نے ابن مسعود ؓ کا قول نقل کیا کہ اَلَمْ اللہ کا اسم اعظم ہے۔

باب: 7

شرح احادیث حروف سبعة

حروف سبعة سے متعلق حدیثوں کو اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو وہ دو قسم کی ہیں۔ ایک وہ ہیں جن میں قرآن پاک کے حروف سبعة پر نازل کئے جانے کی تصریح ہے۔ دوسری وہ ہیں جن میں اس بات کا ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے امت کی خاطر سات کے عدد تک رعایت کی درخواست فرمائی جو منظور ہوئی اور سات تک مرادفات میں پڑھنے کی اجازت حاصل ہوئی لیکن یہ مرادفات نازل نہیں ہوئے۔ نزول صرف اصل حرف و لفظ پر ہوا جو قریش کی لغت میں تھا۔

پہلی قسم

وہ حدیثیں جن میں قرآن پاک کے سبعة احرف پر نازل ہونے کی تصریح ہے۔
1- حافظ ابو یعلیٰ اپنی مسند کبیر میں لکھتے ہیں۔

ان عثمان رضی اللہ عنہ قال یوما و هو علی المنبر اذکر اللہ رجلا سمع النبی ﷺ قال ان القرآن انزل علی سبعة احرف کلھا شاف کاف لما قام ففقا مواحتی لم یحصوا فشهدوا ان رسول اللہ ﷺ قال انزل القرآن علی سبعة احرف کلھا شاف کاف فقال عثمان رضی اللہ عنہ وانا اشہد معہم۔

ایک دن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جب کہ وہ منبر پر تھے کہا میں اس شخص کو اللہ کا واسطہ دیتا ہوں جس نے نبی ﷺ کو یہ فرماتے سنا کہ قرآن سات حروف پر نازل کیا گیا اور وہ تمام حروف کافی و شافی ہیں کہ وہ کھڑا ہو جائے۔ تو بے شمار لوگ کھڑے ہو گئے اور ان سب نے گواہی دی کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا تھا کہ قرآن سات حروف پر نازل کیا گیا ہے

اور وہ سب حروف کافی و شافی ہیں تو عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں بھی تمہارے ساتھ اس بات کی گواہی دیتا ہوں۔

2- بخاری اور مسلم کی روایت ہے (الفاظ بخاری کے ہیں)

ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ يقول سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فاستمعت لقراءته فاذا هو يقرء هو على حروف كثيرة لم يقرء فيها رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فكذت اساوره في الصلاة فانتظرته حتى سلم ثم لبسته بردائه او بردائي فقلت من اقرأك هذه السورة فقال اقرء فيها رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فقلت له كذبت فوالله ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اقرأني هذه السورة التي سمعتك تقرءها فانطلقت اقرده الى رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فقلت يا رسول الله اني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرأ فيها وانت اقرأتني سورة الفرقان. فقال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ارسله يا عمر. اقرأ يا هشام. فقرأ هذه القراءة التي سمعته يقرؤها قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم هكذا انزلت. ثم قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف فاقروا ما تيسر منه.

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں هشام بن حکیم رضی اللہ عنہ کو سورت فرقان پڑھتے سنا۔ میں نے جب ان کی قراءت کی طرف کان لگائے تو وہ ایسے بہت سے حروف پر پڑھ رہے تھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے نہیں پڑھائے تھے۔ قریب تھا کہ میں نماز ہی میں ان پر چھٹ پڑوں لیکن میں نے انتظار کیا یہاں تک کہ انہوں نے سلام پھیر لیا۔ پھر میں نے ان کو ان کی (یا فرمایا اپنی) چادر سے کھینچا اور پوچھا کہ تمہیں یہ سورت کس نے پڑھائی۔ انہوں نے جواب دیا کہ یہ سورت مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھائی ہے۔ میں نے ان سے کہا کہ تم غلط کہتے ہو۔ اللہ کی قسم یہ سورت جو میں نے تمہیں پڑھتے ہوئے سنی ہے مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھائی ہے۔ پھر میں ان کو کھینچتا ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے گیا اور کہا کہ یا رسول اللہ میں نے ان کو سورت فرقان ان حروف پر پڑھتے ہوئے سنا جو آپ نے مجھے نہیں پڑھائے حالانکہ آپ ہی نے مجھے سورہ فرقان پڑھائی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے عمر ان کو چھوڑ دو۔ پھر فرمایا اے هشام تم پڑھو۔ تو انہوں نے وہی قراءت پڑھی جو میں نے

ان کو پڑھتے ہوئے سنی تھی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا (یہ سورت) اسی طرح نازل کی گئی۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یہ قرآن سات حروف پر نازل کیا گیا ہے تو جو چاہو پڑھو۔

3- امام احمد روایت کرتے ہیں

عن ابی قیس مولى عمرو بن العاص عن عمرو ان رجلا قرأ آية من القرآن فقال له عمرو انما هي كذا و كذا. فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف فای ذلك قرأتم اصبتم فلا تماروا.

حضرت عمرو ؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے قرآن کی ایک آیت پڑھی۔ اس شخص سے عمرو ؓ نے کہا یہ آیت تو اس طرح ہے۔ پھر اس کا ذکر نبی ﷺ سے کیا تو آپ نے فرمایا یہ قرآن سات حروف پر نازل کیا گیا ہے جو حرف بھی ہو تم پڑھو وہ درست ہے۔ لہذا آپس میں جھگڑا مت کرو۔

4- ابن جریر طبری نقل کرتے ہیں

عن ابی هريرة انه قال قال رسول الله ﷺ ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف فافقروا ولا حرج ولكن لا تختموا ذكر رحمة بعذاب ولا ذكر عذاب برحمة.

حضرت ابو ہریرہ ؓ سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا یہ قرآن سات حروف پر نازل کیا گیا۔ پس (جس حرف پر چاہو) بلا کسی حرج کے پڑھو، البتہ رحمت کے ذکر کو عذاب کے ساتھ اور عذاب کے ذکر کو رحمت کے ساتھ ختم نہ کرو۔

ان حدیثوں میں سب سے احرف (سات حروف) سے اختلاف قراءات کی سات مندرجہ ذیل نوعیتیں مراد ہیں۔

1- اسماء کا اختلاف جس میں افراد، تشنیہ و جمع اور تذکیر و تانیث دونوں کا اختلاف داخل ہے جیسے تَمَتْ کَلِمَةٌ رَبِّكَ اور تَمَّتْ کَلِمَاتُ رَبِّكَ.

2- افعال کا اختلاف کہ کسی قراءت میں صیغہ ماضی ہو کسی میں مضارع اور کسی میں امر مثلاً رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا اور رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنَ أَسْفَارِنَا.

3- وجہ اعراب کا اختلاف یعنی حرکتیں مختلف ہوں مثلاً لَا يُضَارُّ كَاتِبٌ اور ذُو الْعُرْسِ

الْمَجِيدُ اور ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ

4- الفاظ کی کمی بیشی کا اختلاف کہ ایک قراءت میں کوئی لفظ کم اور دوسری میں زیادہ ہو مثلاً وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى اور مَا خَلَقَ کے بغیر صرف وَالذَّكَرِ وَالْأُنثَى۔

5- تقدیم و تاخیر کا اختلاف کہ ایک قراءت میں ہے وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ اور دوسری قراءت میں حق کا لفظ مقدم ہے۔ وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ۔

6- بدلیت کا اختلاف کہ ایک قراءت میں ایک لفظ ہے اور دوسری قراءت میں اس کی جگہ دوسرا لفظ ہے مثلاً نُنْشِرُهَا اور نُنْشِزُهَا اور طَلَعَ و طُلُعَ

7- لہجہ کا اختلاف جس میں تقیم، ترقیق، امالہ، قصر، اخفاء، اظہار اور ادغام وغیرہ کے اختلاف شامل ہیں مثلاً موسیٰ امالہ کے ساتھ اور بغیر امالہ کے۔

دوسری قسم

وہ حدیثیں جن میں آسانی و تسہیل کی خاطر سات کے عدد کا ذکر ہے۔

1- بخاری اور مسلم میں ہے۔

عن ابن عباس ؓ انه قال قال رسول الله ﷺ اقرأني جبریل علی حرف فراجعته فلم ازل استزیده و یزیدنی حتی انتھی الی سبعة احرف۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مجھے جبریل نے ایک حرف پر قرآن پڑھایا تو میں نے ان سے مراجعت کی اور میں مزید طلب کرتا رہا اور وہ (قرآن کے حرفوں میں) اضافہ کرتے رہے یہاں تک کہ وہ سات حرفوں تک پہنچ گئے۔

2- امام احمد اپنی سند میں حضرت ابوبکرہ ؓ سے روایت کرتے ہیں

ان جبریل قال یا محمد اقرأ القرآن علی حرف۔ قال میکائیل استزده۔ حتی بلغ سبعة احرف قال کل شاف کاف مالم تخلط آية عذاب برحمة او رحمة بعذاب نحو قولک تعال و اقبل و اذهب و اسرع و عجل۔

کہ جبریل (علیہ السلام) نے کہا کہ اے محمد قرآن کو ایک حرف پر پڑھیے۔ میکائیل

(علیہ السلام) نے نبی ﷺ سے کہا اس میں اضافہ کروائیے۔ یہاں تک کہ معاملہ سات حروف تک پہنچ گیا۔ جبریل علیہ السلام نے کہا ان میں سے ہر ایک ثانی کافی ہے تا وقتیکہ آپ عذاب کی آیت رحمت سے یا رحمت کو عذاب سے مخلوط نہ کر دیں۔ یہ ایسا ہی ہوگا جیسے تعالٰیٰ کے معنی کو اقبل ہلم اذهب اسرع اور عجل کے الفاظ سے ادا کریں۔

3- صحیح مسلم میں ہے۔

عن ابی بن کعب قال كنت في المسجد فدخل رجل يصلي فقرأ قراءة انكرتها عليه ثم دخل آخر فقرأ قراءة سوى قراءة صاحبه فلما قضينا الصلاة دخلنا جميعا على رسول الله ﷺ فقلت ان هذا قراءة انكرتها عليه و دخل آخر فقرأ سوى قراءة صاحبه فامرهما رسول الله ﷺ فقرأ فحسن النبي ﷺ شأنهما. فسقط في نفسي من التكذيب ولا اذ كنت في الجاهلية فلما رأى رسول الله ﷺ ما قد غشيتني ضرب في صدري ففضت عرقا و كانما انظر الى الله عز وجل فرقا فقال لي يا ابي ارسل الى ان اقرأ القرآن على حرف فرددت اليه ان هون على امتي فرد الى الثانية اقرأه على حرفين فرددت اليه ان هون على امتي فرد الى الثالثة اقرأه على سبعة احرف ولك بكل ردة ردتها مسألة تسألنيها فقلت اللهم اغفر لامتي اللهم اغفر لامتي و اخرت الثالثة ليوم يرغب الى الخلق كلهم حتى ابراهيم عليه السلام.

حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں مسجد میں تھا کہ ایک شخص داخل ہو کر نماز پڑھنے لگا۔ اس نے ایک ایسی قراءت پڑھی جو مجھے اجنبی معلوم ہوئی۔ پھر ایک دوسرا شخص آیا اس نے پہلے شخص کی قراءت سے مختلف ایک اور قراءت پڑھی۔ جب ہم نے نماز ختم کر لی تو ہم سب رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پہنچے۔ میں نے عرض کیا کہ اس شخص نے ایک ایسی قراءت پڑھی ہے جو مجھے اجنبی معلوم ہوئی۔ پھر ایک دوسرا شخص آیا۔ اس نے پہلے کی قراءت کے سوا ایک دوسری قراءت پڑھی۔ اس پر آپ نے دونوں کو پڑھنے کا حکم دیا۔ ان دونوں نے قراءت کی تو حضور ﷺ نے دونوں کی تحسین فرمائی۔ اس پر میرے دل میں تکذیب کے ایسے وسوسے آنے لگے کہ جاہلیت میں بھی ایسے خیالات نہیں آئے تھے۔ پس جب رسول اللہ ﷺ

نے میری حالت دیکھی تو میرے سینے پر (اپنا ہاتھ) مارا جس سے میں پسینہ میں شرابور ہو گیا اور خوف کی حالت میں مجھے ایسا محسوس ہوا جیسے اللہ کو دیکھ رہا ہوں۔ پھر آپ نے فرمایا کہ اے ابی پروردگار نے میرے پاس پیغام بھیجا تھا کہ میں قرآن کو ایک حرف پر پڑھوں میں نے جواب میں درخواست کی کہ میری امت پر آسانی فرمائیے تو اللہ تعالیٰ نے مجھے دوبارہ پیغام بھیجا کہ میں قرآن دو حرفوں پر پڑھوں۔ میں نے جواب میں درخواست کی کہ میری امت پر آسانی فرمائیے تو اللہ تعالیٰ نے تیسری بار پیغام بھیجا کہ میں اسے سات حرفوں پر پڑھوں۔

4- صحیح مسلم میں ہے۔

عن ابی بن کعب ان النبی ﷺ کان عند أضاة بنی غفار قال فاتاه جبریل علیہ السلام فقال ان الله یا مرک ان تقرأ امتک القرآن علی حرف فقال اسأل الله معافاته و مغفرته و ان امتی لا تطیق ذلک. ثم اتاه الثانية فقال ان الله یا مرک ان تقرأ امتک القرآن علی حرفین فقال اسأل الله معافاته و مغفرته و ان امتی لا تطیق ذلک ثم جاءه الثالثة فقال ان الله یا مرک ان تقرأ امتک القرآن علی ثلاثة احراف فقال اسأل الله معافاته و مغفرته و ان امتی لا تطیق ذلک ثم جاءه الرابعة فقال ان الله یا مرک ان تقرأ امتک القرآن علی سبعة احراف فایما حرف قرءوا علیه فقدوا صابوا.

نبی ﷺ بنو غفار کے تالاب کے پاس تھے آپ کے پاس جبریل علیہ السلام آئے اور کہا کہ اللہ آپ کو حکم دیتے ہیں کہ آپ کی امت قرآن کو ایک حرف پر پڑھے۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ میں اللہ سے عافیت اور مغفرت مانگتا ہوں۔ میری امت میں اس کی طاقت نہیں ہے۔ پھر جبریل علیہ السلام دوبارہ آپ کے پاس آئے اور کہا کہ اللہ آپ کو حکم دیتے ہیں کہ آپ کی امت قرآن کو دو حرفوں پر پڑھے۔ آپ نے فرمایا میں اللہ سے عافیت اور مغفرت مانگتا ہوں۔ میری امت میں اس کی طاقت نہیں ہے۔ پھر وہ تیسری بار آپ کے پاس آئے اور کہا کہ اللہ آپ کو حکم دیتے ہیں کہ آپ کی امت قرآن کو تین حرفوں پر پڑھے۔ آپ نے پھر فرمایا میں اللہ سے معافی اور مغفرت مانگتا ہوں میری امت میں اس کی طاقت نہیں ہے۔ پھر وہ چوتھی بار آپ

کے پاس آئے اور کہا کہ اللہ آپ کو حکم دیتے ہیں کہ آپ کی امت قرآن کو سات حرفوں پر پڑھے۔ پس امت کے لوگ جس حرف پر پڑھیں گے ان کی قراءت درست ہوگی۔
5- ترمذی میں بھی ہے۔

عن ابی بن کعب قال لقی رسول اللہ ﷺ جبریل عند احجار المروة قال فقال رسول اللہ ﷺ لجبریل انی بعثت الی امة امیین فیہم الشیخ الفانی والعجوز الکبیرة والغلام۔ قال فمرہم فلیقرؤا القرآن علی سبعة احرف۔
حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ مروہ کے پتھروں کے پاس رسول اللہ ﷺ کی ملاقات جبرئیل علیہ السلام سے ہوئی تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا مجھے ایک ان پڑھ امت کی طرف بھیجا گیا ہے جن میں بوڑھے بھی ہیں، بوڑھیاں بھی ہیں اور بچے بھی ہیں۔ حضرت جبرئیل نے کہا آپ ان کو حکم دیجئے کہ وہ قرآن کو سات حرفوں پر پڑھیں۔
6- اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کے الفاظ میں یوں ہے۔

فقلت یا جبریل انی ارسلت الی امة امیة فیہم الرجل والمرأة والغلام والجارية والشیخ الفانی الذی لم یقرأ کتاباً قط قال ان القرآن انزل علی سبعة احرف۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا میں نے جبرئیل سے کہا کہ میں ایک ان پڑھ امت کی طرف بھیجا گیا ہوں جس میں مرد، عورتیں، بچے، بچیاں اور ایسے لب گور بوڑھے جنہوں نے کبھی کوئی کتاب نہیں پڑھی یہ سب ہی ہیں۔ تو جبرئیل علیہ السلام نے جواب میں کہا کہ قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے۔

مذکورہ بالا دو قسموں کے مضمون مختلف ہیں

ان دو قسموں کی حدیثوں پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ دونوں کے مضمون مختلف ہیں۔ پہلی قسم کی حدیثوں میں اختلاف قراءت کا ذکر تو ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ نے اس بارے میں فقط یہ فرمایا کہ قرآن پاک سبعة احرف پر نازل کیا گیا ہے۔ جب کہ دوسری قسم کی احادیث میں یہ ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی درخواست و مطالبہ پر یہ فرمایا گیا کہ آپ کی

امت سات طریقوں سے پڑھے یا آپ اپنی امت کو سات طریقوں سے پڑھائیے۔ پھر وہ سات طریقے کیا ہیں؟ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اس کی وضاحت ہے کہ وہ سات تک مرادفات ہیں۔ فرمایا جیسے تعالٰیٰ، اقبل ہلم، اذهب، اسرع، عجل، ان دوسری قسم کی حدیثوں میں ان سات طریقوں کے منزل من اللہ ہونے کی تصریح نہیں ہے سوائے حضرت حذیفہ ؓ کی روایت کے جس میں ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے نبی ﷺ کے یہ فرمانے پر کہ میری امت تو امی ہے اور اس میں ایسے لوگ ہیں جنہوں نے کبھی کچھ پڑھا ہی نہیں ہے کہا ان القرآن انزل علی سبعة احرف لیکن اس واقعہ سے متعلق جب حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابوبکرہ اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہم کی روایتوں کو دیکھیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حذیفہ ؓ والی روایت بالمعنی ہے اور اس میں راوی کی جانب سے سات حروف یا سات طریقوں سے پڑھنے کی اجازت کو انزل القرآن علی سبعة احرف کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے یا پھر مجاز پر محمول ہے۔

عام طور سے علماء و قراء حضرات ان سب حدیثوں کا ایک ہی مضمون مانتے ہیں اس لئے ان کو ایک دوسرے پر محمول کرتے لیکن اس صورت میں حروف سبعہ کی جو بھی تفسیر کی جائے وہ ایسی نہیں کہ اس پر کوئی اعتراض و اشکال باقی نہ رہتا ہو مثلاً

1- جب دونوں طرح کی حدیثوں میں سبعة احرف سے مراد سات

لغات ہوں

ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے سبعة احرف سے قبائل عرب کی سات لغات مراد لی ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان ؓ کے دور تک قرآن ان ساتوں حروف پر پڑھا جاتا تھا، لیکن حضرت عثمان ؓ کے زمانے میں جب اسلام دور دراز ممالک تک پھیلا تو ان حروف سبعہ کی حقیقت نہ جاننے کی وجہ سے لوگوں میں جھگڑے ہونے لگے۔ مختلف لوگ مختلف حروف پر قرآن کریم کی تلاوت کرتے اور ایک دوسرے کی تلاوت کو غلط ٹھہراتے۔ اس فتنہ کے انسداد کے لئے حضرت عثمان ؓ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مشورے سے پوری امت کے لئے صرف ایک حرف یعنی لغت قریش کے مطابق سات مصاحف مرتب فرما کر مختلف صوبوں میں

بھیج دیئے اور باقی تمام مصاحف کو نذر آتش کر دیا تا کہ کوئی اختلاف پیدا نہ ہو سکے۔ لہذا اب صرف لغت قریش کا حرف باقی رہ گیا ہے اور باقی چھ حروف محفوظ نہیں رہے اور قراءتوں کا جو اختلاف آج تک باقی چلا آتا ہے وہ اسی ایک حرف قریش کی ادائیگی کے مختلف طریقے ہیں۔

اس قول پر ایک اعتراض یہ ہے کہ حافظ ابن جریر طبریؒ ایک طرف تو یہ فرماتے ہیں کہ ساتوں حروف منزل من اللہ تھے اور دوسری طرف یہ فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان ؓ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشورے سے چھ حروف کی تلاوت کو ختم فرما دیا حالانکہ یہ باور کرنا مشکل ہے کہ حضرت عثمان ؓ نے کسی دلیل کے بغیر ہی اللہ تعالیٰ کی جانب سے نازل شدہ چھ حروف کو یکسر ختم کر دیا ہو۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے چھ حروف تو اختلاف کے ڈر سے ختم فرما دیئے اور قراءتیں جوں کی توں باقی رکھیں۔ انفریق و اختلاف کا جو اندیشہ مختلف حروف کو باقی رکھنے میں تھا وہ قراءت کے اختلاف میں بھی تو ہے؟

۲۔ جب دونوں قسم کی حدیثوں سے مراد سات مرادفات ہوں

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک صرف قریش کی لغت پر نازل ہوا تھا، لیکن چونکہ اہل عرب مختلف علاقوں اور مختلف قبائل سے تعلق رکھتے تھے اور ہر ایک کے لئے اس ایک لغت پر قرآن کریم کی تلاوت بہت دشوار تھی اس لئے ابتدائے اسلام میں یہ اجازت دے دی گئی تھی کہ وہ اپنی علاقائی زبان کے مطابق مرادف الفاظ کے ساتھ قرآن پاک کی تلاوت کر لیا کریں، چنانچہ جن لوگوں کے لئے قرآن پاک کے اصلی الفاظ سے تلاوت مشکل تھی ان کے لئے خود نبی ﷺ نے ایسے مرادفات متعین فرما دیئے تھے جن سے وہ تلاوت کر سکیں۔ یہ مرادفات قریش اور غیر قریش دونوں کی لغات سے منتخب کئے گئے تھے۔

لیکن یہ اجازت صرف اسلام کے ابتدائی دور میں تھی۔ پھر جب رفتہ رفتہ اس قرآنی زبان کا دائرہ اثر بڑھتا گیا اہل عرب اس کے عادی ہو گئے تو نبی ﷺ نے وفات سے پہلے رمضان میں حضرت جبریل علیہ السلام سے قرآن کا آخری دور کیا جسے عرضہ خیرہ کہا جاتا ہے۔ اس موقع پر مرادفات سے پڑھنے کی یہ اجازت ختم کر دی گئی اور صرف وہی طریقہ باقی رہ گیا

جس پر قرآن نازل ہوا تھا۔

اس قول پر یہ الجھن ہے کہ قرآن پاک کی جو مختلف قراءتیں آج تک متواتر چلی آرہی ہیں اس قول کے مطابق ان کی حیثیت واضح نہیں ہوتی۔

3- جب دونوں قسم کی حدیثوں سے مراد قراءات کے سات قسم کے

اختلافات ہوں

اس قول پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ قرآن پاک کو سات حروف پر اس لئے نازل کیا گیا تاکہ امت کے لئے تلاوت قرآن میں آسانی پیدا کی جائے۔ یہ بات کلمات کے لب و لہجہ سے تعلق رکھنے والے اوصاف تفخیم و ترقیق، مد و مالہ وغیرہ میں تو سمجھ میں آتی ہے۔ لیکن الفاظ کی تقدیم و تاخیر اور حذف و اثبات میں سمجھ نہیں آتی۔ مثلاً سورہ توبہ میں اعد لهم جنت تجری تحتها الانہر اور تجری من تحتها الانہر دو قراءتیں ہیں۔ یہاں صرف من کی ادائیگی میں کوئی دشواری ہے اور اگر ہے تو یہ اختلاف اسی جیسی تمام آیات میں ہونا چاہئے۔ صرف ایک مقام میں کیوں ہے؟ پھر حضرت ابوبکر ؓ کی روایت میں جو مرادفات ذکر ہیں ان کی توجیہ بھی نہیں کی جاسکتی۔

غرض اوپر ذکر کی گئیں دو قسم کی حدیثوں کو ایک دوسرے پر محمول کرتے ہوئے سبعة احرف کی جو بھی تفسیر کی جائے وہ اعتراض اور الجھن سے خالی نہیں۔

4- ان دو قسم کی حدیثوں کو علیحدہ علیحدہ مضمون پر محمول کریں

البتہ اگر حدیثوں کی مذکورہ بالا دو قسموں کو علیحدہ علیحدہ مضمون پر محمول کیا جائے تو پھر انشاء اللہ کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی قسم کی حدیثیں جن میں یہ مضمون ہے کہ انزل القرآن علی سبعة احرف تو ان میں سبعة احرف سے مراد قراءات میں سات قسم کے اختلافات ہیں۔ قرآن پاک انہی اختلافات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی جانب سے نازل ہوا۔ یہ اب تک باقی ہیں اور ان کا نسخ نہیں ہوا۔

دوسری قسم کی حدیثوں میں مرادفات کا ذکر ہے۔ یہ مرادفات عرضہ اخیرہ میں منسوخ کر دیئے گئے تھے۔ ان کے نسخ کے بارے میں:

1- امام طحاویؒ فرماتے ہیں:

”قرآن کریم کا نزول تو صرف قریش کی لغت پر ہوا تھا، لیکن چونکہ اہل عرب مختلف علاقوں اور مختلف قبائل سے تعلق رکھتے تھے اور ہر ایک کے لئے اس ایک لغت پر قرآن کریم کی تلاوت بہت دشوار تھی اس لئے ابتداء اسلام میں یہ اجازت دے دی گئی تھی کہ وہ اپنی علاقائی زبان کے مطابق مرادف الفاظ کے ساتھ قرآن کریم کی تلاوت کر لیا کریں، چنانچہ جن لوگوں کے لئے قرآن کریم کے اصلی الفاظ سے تلاوت مشکل تھی۔ ان کے لئے خود آنحضرت ﷺ نے ایسے مرادفات متعین فرما دیئے تھے جن سے وہ تلاوت کر سکیں۔ یہ مرادفات قریش اور غیر قریش دونوں کی لغات سے منتخب کئے گئے تھے اور یہ بالکل ایسے تھے جیسے تعالٰیٰ کی جگہ ہلم یا اقبل یا ادن پڑھ دیا جائے معنی سب کے ایک ہی رہتے ہیں، لیکن یہ اجازت صرف اسلام کے ابتدائی دور میں تھی، جبکہ تمام اہل عرب قرآنی زبان کے پوری طرح عادی نہیں ہوئے تھے۔ پھر رفتہ رفتہ اس قرآنی زبان کا دائرہ اثر بڑھتا گیا۔ اہل عرب اس کے عادی ہو گئے اور ان کے لئے اسی اصل لغت پر قرآن کی تلاوت آسان ہو گئی تو آنحضرت ﷺ نے وفات سے پہلے رمضان میں حضرت جبریل علیہ السلام سے قرآن کریم کا آخری دور کیا جس عرضہ اخیرہ کہا جاتا ہے۔ اس موقع پر یہ مرادفات سے پڑھنے کی اجازت ختم کر دی گئی اور صرف وہی طریقہ باقی رہ گیا جس پر قرآن نازل ہوا تھا۔“

(مشکل الآثار للطحاوی، بحوالہ علوم القرآن مولانا تقی عثمانی ص: 104)

2- محقق ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

ولا شک ان القرآن نسخ منه و غیر فیہ فی العرصة الاخرة فقد صح النص بذلك عن غیر واحد من الصحابة و روينا باسناد صحيح عن زر بن حبیش قال قال لی ابن عباس ای القراءتین تقرأ قلت الاخرة قال فان النبی ﷺ کان يعرض القرآن علی جبرئیل علیہ السلام فی کل عام مرة قال فعرض علیہ القرآن فی العام الذی قبض فیہ النبی ﷺ مرتین فشهد عبد اللہ یعنی ابن مسعود ما نسخ منه وما بدل (النشر فی القراءات العشر ص 32 ج 1)

ترجمہ: ”اس میں کوئی شک نہیں کہ عرضہ اخیرہ کے موقع پر قرآن پاک میں نسخ اور تبدیلی

ہوئی ہے۔ اس کی تصریح متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہے۔ ہم تک صحیح سند کے ساتھ زر بن حبیش رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول پہنچا ہے کہ مجھ سے ابن عباس ؓ نے پوچھا تم کوئی قراءت پڑھتے ہو۔ میں نے کہا آخری قراءت۔ زر بن حبیش رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ وجہ یہ تھی کہ نبی ﷺ ہر سال ایک مرتبہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو قرآن سنایا کرتے تھے اور جس سال آپ کی وفات ہوئی اس سال آپ ﷺ نے دو مرتبہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو قرآن سنایا اس موقع پر جو کچھ منسوخ ہوا اور جو تبدیلی کی گئی حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ اس کے شاہد تھے۔

ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس قول میں اگرچہ مرادفات کے عرضہ اخیرہ میں منسوخ ہونے کی تصریح تو نہیں کی لیکن ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول مرادفات کے نسخ پر اس طرح سے دلیل ہے کہ انہوں نے عرضہ اخیرہ میں نسخ کے واقع ہونے کے تصریح کی ہے اور مرادفات ہی اس نسخ کا مصداق ہیں کیونکہ مرادفات کا وجود حدیث سے ثابت ہے اور ان کی بقاء بالا جماع ثابت نہیں اور کسی اور موقع پر ان کا منسوخ ہونا بھی ثابت نہیں ہے۔ لہذا قرین قیاس یہی ہے کہ عرضہ اخیرہ میں مرادفات ہی منسوخ ہوئے ہوں گے۔

بعض حضرات کا قول ہے کہ حضرت عثمان ؓ کے دور میں لغت قریش کے علاوہ باقی لغات موقوف کر دی گئیں۔ یہ قول بلا دلیل ہے کیونکہ حضرت عثمان ؓ نے جب مصاحف لکھنے کے لئے ایک جماعت تشکیل دی تو اس جماعت سے فرمایا:

اذا اختلفتم انتم و زید بن ثابت فی شئی من القرآن فاکتبواہ بلسان قریش فانما نزل بلسانہم۔

”جب تمہارے اور زید بن ثابت کے درمیان قرآن کے کسی حصہ میں اختلاف ہو تو اسے قریش کی زبان پر لکھنا کیونکہ قرآن صرف ان کی زبان پر نازل ہوا ہے۔“

حضرت عثمان ؓ کے اس ارشاد سے صاف معلوم ہوا کہ قرآن پاک کا نزول صرف لغت قریش پر ہوا۔ اگر اور لغات پر بھی ہوتا جیسا کہ بعض وہ حضرات کہتے ہیں جو سبعتہ احراف سے سات لغات مراد لیتے ہیں تو حضرت عثمان ؓ یوں حصر کے ساتھ نہ فرماتے کہ انما نزل بلسانہم یعنی قرآن پاک محض قریش کی لغت پر نازل ہوا ہے۔

بعض حضرات نے حضرت عثمان ؓ کے باقی لغات کو منسوخ نہ کرنے کی یہ دلیل دی

ہے کہ روایت حفصہ کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں لغت قریش کے سو اور لغات بھی موجود ہیں۔

اس دلیل سے خیال ہو سکتا ہے کہ شاید قرآن کا نزول سات لغتوں پر ہوا ہو یا سات نہیں تو بہر حال متعدد لغتوں پر ہوا ہو۔ اس خیال کے صحیح نہ ہونے کی یہ وجوہات ہیں:

1- حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا مذکورہ بالا ارشاد اس خیال کے منافی ہے۔

2- کسی کلام میں چند ایک الفاظ کسی دوسری لغت کے آجانے سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ کلام دو لغتوں میں وارد ہوا ہے بلکہ وہ ایک ہی لغت پر شمار ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ وہ الفاظ اگرچہ اصلاً دوسری لغت کے ہوں، لیکن اس لغت میں بھی ان کا استعمال ہونے لگا ہو بالکل غیر معروف نہ ہو۔

قرآن کو سبعة احرف (اقسام اختلاف) پر نازل کئے جانے کی حکمتیں

1- امت کے لئے خصوصاً اہل عرب کے لئے سہولت و آسانی

2- حکم کا بیان

قرآن پاک میں ہے وان كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی قراءت میں ہے۔ ولہ اخ او ااخت من ام اس قراءت میں من ام کے زائد ہونے سے ظاہر ہوا کہ مذکورہ حکم میں بھائی بہنوں سے ماں شریک بھائی بہن مراد ہیں۔

3- دو مختلف حکموں کو جمع کرنا۔

مثلاً قرآن پاک میں ہے فاعتز لوا النساء فى المحيض ولا تقربواهن حتى يطهرن۔ يطهرن ایک قراءت میں طاء کے سکون کے ساتھ ہے اور دوسری قراءت میں طا کی تشدید کے ساتھ ہے۔ مشددا کا صیغہ عورتوں کے حیض سے طہارت میں مبالغہ کا معنی دیتا ہے جس سے یہ بات حاصل ہوئی کہ حیض سے پاک ہونے کے بعد عورت جب غسل کر لے اس وقت اس سے قربت کی جائے۔

4- دو مختلف حالتوں میں دو مختلف شرعی حکموں پر دلالت۔

قرآن پاک میں ہے۔ فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق و امسحوا برؤسكم و ارجلكم الى الكعبين اس آیت میں ارجلكم کی لام پر ایک قراءت میں نصب ہے، اور دوسری قراءت میں جر ہے۔

نصب کی صورت میں پاؤں دھونے کا حکم ہے جس وقت پاؤں ننگے ہوں اور جری صورت میں مسح کرنے کا حکم ہے جب کہ پاؤں پر چمڑے کے موزے پہنے ہوئے ہوں۔ نبی ﷺ نے ان دونوں حکموں کو اسی طرح بتایا ہے۔

5۔ جو مراد نہ ہو اس کے وہم کا دفعیہ

آیت ہے یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الى ذکر الله اور دوسری قراءت میں ہے فامضوا الى ذکر الله.

فاسعوا سے یہ وہم ہو سکتا تھا کہ تیز تیز چلنے کا حکم ہے حالانکہ وہ مراد نہیں ہے۔ اس وہم کا دفعیہ فامضوا کے لفظ سے ہو گیا۔ کیونکہ اس کے معنی میں تیزی اور سرعت شامل نہیں ہے۔ 6۔ ایسے لفظ کا بیان جو بعض پر مبہم ہو۔

و تكون الجبال کالعھن المنفوش اور ایک اور قراءت میں ہے کالصفوف المنفوش دوسری قراءت سے معلوم ہوا کہ عھن سے مراد صفوف (اون) ہے۔ 7۔ ایسے عقیدے کی وضاحت جس میں بعض لوگ گمراہ ہوئے۔

جنت کے بارے میں آیت ہے و اذا رأیت ثم رأیت نعیما و ملکا کبیرا۔ ایک قراءت میں ملکا کی میم کا ضمہ اور لام کا سکون ہے جب کہ دوسری قراءت میں میم کا فتح اور لام کا کسرہ ہے۔ دوسری قراءت سے جنت میں مومنین کے لئے اللہ تعالیٰ کا دیدار ہونا ثابت ہوتا جس کا بعض بدعتی فرقے انکار کرتے ہیں۔

تنبیہ: اس موضوع سے متعلق وہ روایات جن میں کوئی ایسی تصریح یا قرینہ موجود نہیں جس کی وجہ سے ان کے کسی ایک قسم میں داخل ہونے کا حتمی قول کیا جاسکے تو ایسی روایات بہر حال انہی دونوں قسموں میں سے کسی قسم میں داخل ہیں مثلاً حاکم اور ابن حبان روایت کرتے ہیں۔

عن ابن مسعود قال اقرأنی رسول الله ﷺ سورة من آل حم فرحت الى

المسجد فقلت لرجل اقرأها. فاذا هو يقرأها حروفا ما اقرأها فقال اقرأ انيها رسول الله ﷺ فانطلقنا الى رسول الله ﷺ فاخبرناه فتغير وجهه وقال انما اهلك من قبلكم الاختلاف ثم اسرالى على شيئا فقال على ان رسول الله ﷺ يا مكرم ان يقرأ كل رجل منكم كما علم قال فانطلقنا و كل رجل يقرأ حروفا لا يقرؤها صاحبه.

حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے حتم والی ایک سورت سکھائی۔ پھر میں مسجد میں گیا اور میں نے ایک شخص کو وہی سورت پڑھنے کو کہا تو وہ اس کو ان حروف پر پڑھنے لگا جو میں نہیں پڑھتا تھا اور اس نے کہا کہ مجھے اس طرح رسول اللہ ﷺ نے پڑھایا ہے۔ ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس گئے اور آپ کو یہ بات بتائی تو آپ کا چہرہ متغیر ہو گیا۔ اور آپ نے فرمایا تم سے پہلے لوگوں کو اختلاف نے ہلاک کیا۔ پھر آپ ﷺ نے حضرت علی سے کچھ سرگوشی کی تو علی ؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ تم کو حکم دیتے ہیں کہ تم میں سے ہر شخص اسی طرح قرآن پڑھے جس طرح اس کو سکھایا گیا ہے۔ تو ہم چلے آئے اور ہم میں سے ہر شخص ان حروف پر پڑھتا تھا جن پر دوسرا نہیں پڑھتا تھا۔

باب: 8

تاریخ قراءات متواترہ

اور چند ضروری مباحث

کتابی صورت میں جمع قرآن

قرآن کا مدار ہمیشہ سے ضبط و حفظ پر رہا ہے مگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت حضور نبی کریم ﷺ کے عہد میں حضور ﷺ کے حکم اور ہدایت کے مطابق اس کو لکھتی رہتی تھی اور چونکہ قرآن 23 سال کے عرصہ میں تدریجاً نازل ہوا تھا اس لئے قرآن کے نزول کے وقت ان میں سے جو لوگ حاضر ہوتے تھے وہ لکھ لیتے تھے۔ اس طرح حضور ﷺ کی حیات مبارکہ میں قرآن لکھا جا چکا تھا مگر ایک جگہ جمع نہ تھا بلکہ کاتبین کے پاس ہی متفرق طور سے لکھا ہوا تھا یا بعض حضرات نے اپنے طور پر لکھ رکھا تھا۔ صحابہ کرام کا اصل اعتماد حضور ﷺ کی تعلیم اور اپنے حفظ پر تھا اور ان میں سے بعض کو تمام اور بعض کو نصف، بعض کو چوتھائی اور بعض کو اس سے کم یا زیادہ یاد تھا اور ایسا کوئی نہ تھا جس کو چند سورتیں بھی یاد نہ ہوں۔

حضرت ابو بکر صدیق ؓ کے دور خلافت میں 11ھ میں مسلمہ کذاب کے ساتھ یمامہ کی لڑائی ہوئی۔ اس میں قرآن کے پانچ سو سے زیادہ قراء شہید ہوئے۔ اس سے حضرت عمر ؓ کو اندیشہ ہوا کہ کہیں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی وفات سے قرآن معدوم نہ ہو جائے۔ انہوں نے حضرت ابو بکر ؓ سے درخواست کی کہ قرآن کو ایک جگہ جمع کرائیں۔ حضرت ابو بکر نے پہلے انکار کیا اور کہا کہ جو کام حضور ﷺ نے نہیں کیا میں اس کو کیسے کروں، مگر پھر حضرت

عمرؓ کے متواتر توجہ دلانے سے آمادہ ہو گئے اور حضرت زید بن ثابت انصاریؓ کو اس خدمت پر مامور کیا۔ حضرت زیدؓ اس کو ایک بہت بڑی ذمہ داری کا کام سمجھتے ہوئے کہتے ہیں۔ ”اگر مجھے پہاڑ کے اٹھانے کا حکم دیا جاتا تو اس سے آسان ہوتا۔“ حضرت زیدؓ نے حافظ ہونے کے باوجود ایک ایک آیت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی گواہی سے لکھی اور تمام قرآن کو جمع کیا، مگر وہ بھی متفرق صحیفے تھے جو پہلے حضرت ابوبکرؓ کے اور پھر حضرت عمرؓ کے پاس رہے اور آپ کی شہادت کے بعد ام المومنین حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے قبضہ میں آئے۔

30 ہجری میں حضرت حذیفہ بن الیمانؓ آرمینہ و آذر بائجان کی لڑائیوں میں شریک ہوئے تو انہوں نے دیکھا کہ مسلمان قرآن کی ترتیب وغیرہ کے بارہ میں اختلاف کرتے ہیں اور ہر شخص اپنی قراءت کو دوسرے کی قراءت سے بہتر کہتا ہے۔ اس سے جناب موصوف کو بے حد رنج ہوا اور آپ نے مدینہ میں حاضر ہو کر حضرت عثمانؓ سے عرض کیا کہ ”اے امیر المومنین قرآن کے متعلق امت محمدی کا تفرقہ مٹائیے اور اس سے قبل کہ ان میں یہود و نصاریٰ کے مانند اختلاف ہو ان کی دست گیری کیجئے۔“ حضرت عثمانؓ نے وہ صحیفے حضرت حفصہؓ سے منگا کر حضرت زید بن ثابت انصاریؓ حضرت عبداللہ بن زبیر، حضرت عبدالرحمن بن الحارث بن ہشامؓ اور حضرت سعید 1 بن عاصؓ قرشیین کو ان کی نقلیں کرنے پر مقرر کیا اور حکم دیا کہ اگر کسی بات میں حضرت زیدؓ اور باقی حضرات کے درمیان اختلاف ہو تو اس کو لغت قریش میں لکھیں کیونکہ قرآن قریش کی زبان پر نازل ہوا ہے۔

جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع و اتفاق سے آٹھ 2 نقلیں تیار ہو گئیں تو حضرت عثمان ص نے ایک ایک نسخہ مکہ معظمہ، بصرہ، دمشق، کوفہ، یمن اور بحرین میں بھیجا اور

(1) بعض روایات میں حضرت سعیدؓ کے بدلے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے نام ہیں یہ دونوں حضرت زید کے شاگرد تھے اور اس وقت جوان تھے۔ ممکن ہے کہ ان کو بھی بعد میں شریک و مددگار بنایا گیا ہو۔

(2) اکثر اہل نقل چار نسخے بتاتے ہیں اور علامہ دانی نے بھی اسی کی تائید کی ہے اور بعض نے سات بتائے ہیں۔

ایک مدینہ منورہ میں اور ایک خاص اپنے لئے رکھ لیا۔ (اسی کا نام امام ہے اور اسی پر آپ کی شہادت کے وقت آپ کا خون گرا تھا۔ محقق ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے زمانہ میں اس کو قاہرہ 1 میں دیکھا تھا اس وقت تک اس پر خون کے نشانات تھے اب یہ مصحف قسطنطنیہ میں ہے۔) انہیں قرآنوں کو مصاحف عثمانیہ ص کہتے ہیں اور اس وقت کے صحابہ کا اس پر اجماع ہو گیا تھا کہ جو کچھ ان مصاحف میں نہیں ہے وہ قرآن نہیں ہے۔

محقق ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ النثر میں فرماتے ہیں۔

فکتبت المصاحف على اللفظ الذى استقر عليه فى العرصة الاخيرة عن رسول الله ﷺ كما صرح به غير واحد من ائمة السلف كمحمد بن سيرين و عبيدة السلماني وعامر الشعبي، قال على بن ابي طالب ؓ لو وليت فى المصاحف ماولى عثمان لفعلت كما فعل (ص 8 ج 1)۔

مصاحف اس لفظ پر لکھے گئے جس پر عرضہ اخیرہ میں رسول اللہ ﷺ کو برقرار رکھا گیا تھا۔ (یعنی جو عرضہ اخیرہ میں منسوخ نہیں ہوئے تھے) بہت سے ائمہ سلف مثلاً محمد بن سيرين، عبیدہ سلمانی اور عامر سحی رحمہم اللہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ حضرت علی ؓ کہتے ہیں۔ ”مصاحف کے بارے میں جو کچھ عثمان نے کیا اگر مجھے موقع ملتا تو میں بھی وہی کرتا۔“ محقق ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ النثر میں لکھتے ہیں۔

”ولا شك ان القرآن نسخ منه و غير فيه فى العرصة الاخيرة فقد صح النص بذلك عن غير واحد من الصحابة وروينا باسناد صحيح عن زر بن حبیش قال قال لى ابن عباس اى القراء تین تقرأ قلت الاخيرة قال فان النبى ﷺ كان يعرض القرآن على جبريل عليه السلام فى كل عام مرة قال فعرض عليه القرآن فى العام الذى قبض فيه النبى ﷺ مرتين فشهد عبدالله يعنى ابن مسعود ما نسخ منه و ما بدل فقراءة عبدالله الاخيرة۔

واذا قد ثبت ذلك فلا اشكال ان الصحابة كتبوا فى هذا المصاحف ما تحققوا انه قرآن و ما علموه استقر فى العرصة الاخيرة و ما تحققوا صحته عن النبى ﷺ

(1) اب یہ مصحف قسطنطنیہ میں ہے۔

ممالک میں نسخ و ان لم تكن داخله في العرصة الاخيرة ولذلك اختلفت المصاحف بعض اختلاف اذ لو كانت العرصة الاخيرة فقط لم تختلف المصاحف بزيادة نقص وغير ذلك وتركوا ما سوى ذلك ولذلك لم يختلف عليهم اثنان حتى ان علي بن ابي طالب عليه السلام لما ولي الخلافة بعد ذلك لم ينكر حرفا ولا غيره مع انه هو الراوي ان رسول الله صلى الله عليه وآله يا مكرم ان تقرأ القرآن كما علمتم وهو القائل لو وليت من المصاحف ما ولي عثمان لفعلت كما فعل.....

ثم ان الصحابة رضی اللہ عنہم لما كتبوا تلك المصاحف جردوها من النقط والشكل ليحتمل ما لم يكن في العرصة الاخيرة مماصح عن النبي صلى الله عليه وآله وانما اخلوا المصاحف من النقط والشكل لتكون دلالة الخط الواحد على كلا اللفظين المنقولين المسموعين المتلوين شبيهة بدلالة اللفظ الواحد على كلا المعنيين المعقولين المفهومين فان الصحابة رضوان الله عليهم تلقوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله ما امره الله تعالى بتبليغه اليهم من القرآن لفظه ومعناه جميعا ولم يكونوا ليسقطوا شيئا من القرآن الثابت عنه صلى الله عليه وآله ولا يمنعوا من القراءة به (ص 32 ج النشر).

ترجمہ: اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ عرضہ اخیرہ میں قرآن میں نسخ اور تغیر ہوا۔ اس کی تصریح صحیح سند سے بہت سے صحابہ سے منقول ہے۔ صحیح سند سے ہے زر بن حبیش کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے مجھ سے پوچھا تم کون سی قراءت پڑھتے ہو تو میں نے جواب دیا کہ آخری والی۔ پھر یہ وضاحت کی کہ نبی صلى الله عليه وآله جبریل علیہ السلام کو ہر سال میں ایک مرتبہ قرآن پاک سناتے تھے اور جس سال آپ صلى الله عليه وآله کا انتقال ہوا اس سال آپ نے حضرت جبریل کو دوبار قرآن سنایا تو اس وقت جو کچھ نسخ اور تبدیلی ہوئی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس کے شاہد اور گواہ ہیں اور ان کی قراءت آخری قراءت ہے۔

جب یہ ثابت ہوا تو اس میں کچھ اشکال نہیں رہا کہ ان مصاحف میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے صرف وہی کچھ لکھا جس کی ان کو تحقیق تھی کہ وہ قرآن ہے اور جو عرضہ اخیرہ کے وقت قائم رہا تھا اور نبی صلى الله عليه وآله سے جس کی صحت ثابت تھی اور منسوخ نہیں ہوا تھا اگرچہ نبی صلى الله عليه وآله نے

عرضہ اخیرہ میں اس کو پڑھا نہیں تھا۔ اسی وجہ سے مصاحف میں بعض اختلاف نظر آتا ہے۔ کیونکہ اگر قرآن فقط وہی ہوتا جو نبی ﷺ نے عرضہ اخیرہ میں پڑھا تھا تو مصاحف میں زیادت اور کمی کا اختلاف اور دیگر اختلاف نہ ہوتے اور صحابہ نے عرضہ اخیرہ میں جو کچھ پڑھا گیا تھا اس کے علاوہ کو ترک کر دیا ہوتا۔ اسی لئے صحابہ کے اس عمل پر کسی دو کا بھی اختلاف نہیں ہوا یہاں تک کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ جو خود اس بات کے راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ تم کو حکم دیتے ہیں کہ تم (میں سے ہر ایک) اس طرح قرآن پڑھو جیسے تم سکھائے گئے ہو جب انہوں نے خلافت کی ذمہ داری سنبھالی تو نہ کسی حرف کو غلط کہا اور نہ ہی اس میں کچھ تبدیلی کی اور فرمایا کہ مصاحف کے بارے میں جو کچھ عثمان رضی اللہ عنہ نے کیا اگر مجھے موقع ملتا تو میں بھی وہی کرتا۔ پھر صحابہ نے جب یہ مصاحف لکھے تو نقطہ و اعراب سے ان کو خالی رکھا تا کہ ان میں وہ قراءتیں بھی شامل ہو جائیں جو اگرچہ عرضہ اخیرہ میں پڑھی نہیں گئیں لیکن نبی ﷺ سے صحت کے ساتھ ثابت ہیں۔ انہوں نے مصاحف کو جو نقطہ و اعراب سے خالی رکھا تو اس وجہ سے کہ ایک ہی خط کی دلالت دو منقول و مسموع اور متلو لفظوں پر ہو جائے جیسا کہ ایک لفظ (مشترک) کی دو منقول و مفہوم معانی پر دلالت ہوتی ہے۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے نبی ﷺ سے وہی کچھ سیکھا جس کو لفظ و معنی سمیت ان تک پہنچانے کا اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو حکم دیا تھا اور صحابہ ایسے نہیں تھے کہ نبی ﷺ سے ثابت قرآن میں سے کچھ ساقط کر دیتے اور اس طرح اس کی قراءت سے روکنے والے بن جاتے۔

یہاں ہم ایک اشکال کا دفعیہ کرتے ہیں۔

اشکال

محقق ابن جزری رحمۃ اللہ نے عرضہ اخیرہ میں قرآن میں نسخ و تغیر ہونے کی تصریح کی ہے اور مولانا تقی عثمانی مدظلہ مقدمہ معارف القرآن میں لکھتے ہیں کہ ”اس موقع پر بہت سی قراءتیں منسوخ کر دی گئیں اور صرف وہ قراءتیں باقی رکھی گئیں جو آج تک تواتر کے ساتھ محفوظ چلی آتی ہیں۔“

نیز علوم القرآن میں فرماتے ہیں۔ ”اس سے صاف ظاہر ہے کہ عرضہ اخیرہ کے وقت

بہت سی قراءتیں خود اللہ تعالیٰ کی جانب سے منسوخ قرار دے دی گئی تھیں۔

جواب

ہم کہتے ہیں کہ مولانا کی بات سے معلوم ہوتا ہے کہ قراءات عشرہ جو آج تک تواتر کے ساتھ محفوظ چلی آتی ہیں ان کے علاوہ باقی قراءتیں عرضہ اخیرہ کے وقت منسوخ ہو گئی تھیں۔ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ امام ابو محمد کی فرماتے ہیں کہ ”کتابوں میں ان ستر صاحب اختیار ائمہ کی قراءات مذکورہ ہیں جو قراء سبعہ سے مقدم تھے“۔ اور محقق نے اپنے اس قول میں نہ تو یہ تصریح کی ہے کہ عرضہ اخیرہ میں مرادفات کا نسخ ہوا اور نہ ہی اس کو صراحت سے ذکر کیا ہے کہ اور قسم کی قراءات منسوخ ہوئی تھیں۔ انہیں نے صرف نسخ اور تغیر کا ذکر کیا ہے اور جیسا کہ ہم حروف سبعہ کی شرح میں وضاحت سے ذکر کر چکے ہیں اس نسخ و تغیر کا اصل مصداق صرف مرادفات ہیں۔ کسی اور قراءت کو منسوخ ماننا محتاج دلیل ہے۔ زر بن حبیش رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول کہ ”حضرت عبداللہ بن عباس ؓ نے مجھ سے پوچھا کہ تم دو میں سے کونسی قراءت پڑھتے ہو اور میں نے کہا کہ آخری“ اس کو مرادفات کے علاوہ بعض دیگر قراءات کے نسخ پر دلیل بنانا واضح بھی نہیں ہے اور صحیح بھی نہیں۔

صحابہ کرام ؓ اور تابعین میں سے شیوخ قراءات

صحابہ کرام ؓ سب کے سب قاری (1) تھے پھر ان میں سے بعض حافظ اور بعض خصوصیت کے ساتھ معلم قراءات تھے۔ امام ابو عبید قاسم ؓ بن سلام ان معلمین قراءات کے متعلق کتاب القراءات میں کہتے ہیں۔ ”مہاجرین میں سے حضرت ابو بکر ؓ، حضرت عمر ؓ، حضرت عثمان ؓ، حضرت علی ؓ، حضرت طلحہ ؓ، حضرت سعد ؓ، حضرت ابن مسعود ؓ، حضرت حذیفہ ؓ، حضرت ابو موسیٰ ؓ، حضرت سالم ؓ، حضرت ابو ہریرہ ؓ، حضرت ابن عمر ؓ، حضرت معاویہ ؓ، حضرت عبداللہ بن السائب ؓ، امہات المؤمنین حضرت عائشہ ؓ، حضرت حفصہ ؓ، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہن اور انصار میں سے حضرت ابی ؓ، حضرت

(1) آج کل قاری اسے کہتے ہیں جو سبعہ یا عشرہ قراءات جانتا ہو اور حافظ سے اس کا مرتبہ ارفع و اعلیٰ تصور ہوتا ہے۔ صدر اول میں ہر قرآن پڑھنے والے کو قاری کہتے تھے اور حافظ کا درجہ اس سے بہت بلند تھا۔

معاذ ؓ، حضرت ابوالدرداء ؓ، حضرت زید ؓ، حضرت ابو زید ؓ، حضرت مجب بن جاریہ ؓ، حضرت انس بن مالک ؓ، سے وجہ قراءات منقول ہیں، اسی گروہ میں سے حضرت عیاش ؓ اور آپ کے فرزند ابوالحارث عبداللہ بن عیاش قرشی ؓ، حضرت فضالہ بن عبید انصاری ؓ، اور حضرت واثلہ بن اسقع لیثی ؓ ہیں۔

ان میں سے اکثر حضرات نے حضور نبی ﷺ سے براہ راست اور بعض نے دوسرے صحابہ کے واسطے سے قرآن پڑھا تھا اور تمام جماعت روزانہ حضور ﷺ کی زبان مبارک سے سنتی رہتی تھی۔ اس برگزیدہ جماعت نے ہر حرکت و اسکان اور حذف و اثبات کو حضور ﷺ سے ضبط کیا تھا اور جس طرح پڑھا تھا اسی طرح تابعین کو پڑھا دیا۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد قرآن پڑھانے والے تابعین عظام ہیں جو اسلامی دنیا کے ہر گوشہ میں موجود تھے۔ ان میں سے پانچوں اسلامی مرکزوں میں حسب ذیل حضرات خصوصیت کے ساتھ قراءات کے معلم تھے۔

مدینہ طیبہ میں حضرت امام زین العابدینؑ، سیدنا تابعین حضرت سعید بن مسیبؑ، حضرت عمرو بن زبیرؑ، حضرت سالم بن عبداللہؑ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؑ، حضرت سلیمان بن یسار و حضرت عطا بن یسارؑ، حضرت معاذ بن حارث معروف بمعاذ قاریؑ، حضرت امام محمد بن ہرمز الاعمؑ، حضرت محمد بن شہاب الزہریؑ، حضرت مسلم بن جندب ہذلی قاضیؑ، حضرت زید بن اسلمؑ، حضرت یزید بن رومانؑ، حضرت صالح بن خواتؑ، حضرت عکرمہ بربری مولیٰ حضرت ابن عباسؑ، حضرت امام جعفر صادقؑ وغیرہ۔

مکہ معظمہ میں حضرت عبید بن عمیرؑ، حضرت عطاء ابن ابی رباحؑ، حضرت طاؤسؑ، حضرت مجاہد بن جبرؑ، حضرت عکرمہ بن خالدؑ، حضرت ابن ابی ملیکہؑ، حضرت درباسؑ، مولیٰ حضرت ابن عباسؑ وغیرہ۔

کوفہ میں حضرت علقمہ بن قیسؑ، حضرت اسود بن یزیدؑ، حضرت عبیدہ بن عمروؑ، حضرت عمرو بن شریبیلؑ، حضرت مسروق بن اجدعؑ، حضرت عاصم بن ضمرہ سلولیؑ، حضرت زید بن وہبؑ، حضرت حارث بن قیسؑ، حضرت حارث بن عبداللہ الاعور ہمدانیؑ، حضرت ربیع بن خثیمؑ، حضرت عمرو بن میمونؑ، حضرت ابو عبدالرحمن سلمیٰؑ، حضرت زربن حبیشؑ، حضرت سعد بن الیاسؑ،

حضرت عبید بن نفیلہ، حضرت ابو زرعۃ بن عمرو بن جریر، حضرت سعید جبیر والہی، حضرت ابراہیم بن یزید بن قیس، حضرت عامر شعی حضرت حمران بن اعین، حضرت ابواسحاق سمیع، حضرت منصور بن معتمر بن مقسم ضعی ضریر، حضرت زائدہ بن قدامہ حضرت منہال بن عمرو اسدی وغیرہ۔
بصرہ میں حضرت عامر بن عبد قیس، حضرت ابو العالیہؓ، حضرت ابو الرجا، حضرت نصر بن عاصم، حضرت قتادہ، حضرت ابو الاسود دوی، حضرت عطان بن عبد اللہ رقاشی وغیرہ۔

دمشق میں حضرت مغیرہ بن ابی شہاب اور حضرت خلید بن سعد وغیرہ۔

ان میں سے بعض نے حضرات صحابہ کرام سے براہ راست اور بعض نے تابعین کے واسطے سے قرآن پڑھا تھا اور ہر حرف کو ضبط کیا تھا پھر بعض نے اپنا تمام وقت اور بعض نے اکثر اور بعض نے ایک حصہ خدمت قرآن کے لئے وقف کر رکھا تھا۔

صاحب اختیار ائمہ قراءات

انہیں تابعین اور تبع تابعین میں سے وہ حضرات ہیں جنہوں نے سب کچھ چھوڑ کے اپنے آپ کو خدمت قرآن کے لئے وقف کر دیا۔ حصول قراءات اور ان کے ضبط و حفظ میں انتہائی جدوجہد کی حتیٰ کہ مقتدائے روزگار ائمہ بن گئے۔ ان میں سے بعض نے کئی کئی صحابہ کرام سے اور بعض نے صحابہ کرام اور تابعین سے اور بعض نے صرف تابعین سے اور بعض نے تابعین اور تبع تابعین سے قرآن پڑھا۔ ان ائمہ میں سے ہر ایک نے اپنے اساتذہ کی تعلیم کردہ وجوہ قراءات میں سے عربیت میں اقویٰ اور موافق رسم وجوہ سے اپنے لئے جدا جدا قراءات اختیار کر لیں اور عمر بھر انہی کو پڑھتے پڑھاتے رہے۔ تمام مفسرین و محدثین اور جملہ فقہاء و مجتہدین ان کی اختیار کردہ قراءتوں کو بلا عذر قبول کرتے تھے اور مذکورہ بالا اسلامی مرکزوں میں سے کوئی شخص ان کے ایک حرف کا بھی انکار نہیں کرتا تھا۔ بلکہ دوسری صدی سے دنیائے اسلام میں وہی پڑھی اور پڑھائی جانے لگیں۔ اسلامی ممالک کے بعید ترین علاقوں سے اور ہر شہر و قصبہ سے طلباء سفر کر کے ان سے پڑھنے آتے تھے اور ان قراءتوں کو ان کے نام سے منسوب کرتے تھے جو آج تک انہی کے نام سے معنون چلی آتی ہیں۔ ان صاحب اختیار حضرات میں سے.....

مدینہ منورہ میں امام ابو جعفر یزید بن القعقاع قاری، امام شیعہ بن العاصح قاضی اور ان کے بعد امام نافع بن عبد الرحمن تھے۔

مکہ معظمہ میں امام عبد اللہ بن کثیر، امام حمید بن قیس الاعرج امام محمد بن عبد الرحمن بن حصین سہمی۔ کوفہ میں امام یحییٰ بن وثاب اسدی، امام عاظم بن ابی النجود، امام سلیمان بن مہران الاعمش، ان کے بعد امام حمزہ بن حبیب الزیات، پھر امام ابوالحسن علی الکسائی پھر امام خلف بن ہشام البزار تھے۔

بصرہ میں امام عبد اللہ بن ابی اسحاق حضرمی، امام عیسیٰ بن عمرو و ہمدانی ضریر، امام ابو عمرو بن العلاء ان کے بعد امام عاصم بن حجاج جد ری، پھر امام یعقوب بن اسحاق حضرمی تھے۔ دمشق میں امام عبد اللہ بن عامر، امام عطیہ بن قیس کلابی، امام اسماعیل بن عبد اللہ بن مہاجر۔ ان کے بعد امام یحییٰ بن حارث ذماری، پھر امام شریح بن زید حضرمی مشہور صاحب اختیار ائمہ تھے۔

اختیار قراءات کا یہ سلسلہ بے حدود سچ تھا جو صدیوں جاری رہا اور خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ کتنے صاحب اختیار ائمہ پیدا ہوئے۔ امام ابو محمد کی کہتے ہیں ”کتابوں میں ان ستر صاحب اختیار ائمہ کی قراءات مذکورہ ہیں جو قراء سبعہ سے مقدم تھے۔“ اس سے قیاس کریں کہ ان کے ہم مرتبہ اور ان سے کم اور کمتر کتنے ائمہ ہوں گے۔

ائمہ کے تلامذہ اور رواۃ ان گنت تھے اور پھر ان میں سے ہر ایک کی جانشین ایک قوم بنی جن کے تعداد خدائے تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور نہ کسی مصنف کی یہ طاقت ہے کہ ان کا پورا شمار کر سکے۔

قراءات سبعہ صاحب اختیار ائمہ کے صرف دو دو شاگرد جو زیادہ معروف ہوئے ذکر کئے جاتے ہیں۔ یہ راوی کہلاتے ہیں اور پھر راویوں سے مثلاً علامہ دانی صاحب تیسیر رحمۃ اللہ علیہ تک جن واسطوں سے قراءات پہنچیں ان کو طرق کہتے ہیں۔

قاری	راوی	طرق
1- نافع مدنی	1- قالون	1- ابو شیط، 2- ابو حسان، 3- ابن بویان، 4- ابراہیم بن عمر مقری، 5- عبدالباقی، 6- ابوالفتح
	2- ورش	1- ازرقا، 2- نحاس، 3- تحیی، 4- ابوالقاسم خاقانی
2- ابن کثیر مکی	1- بزی	1- ابوربیعہ، 2- نقاش، 3- ابوالقاسم فارسی،
	2- قنبل	1- ابن مجاہد، 2- ابواحمد سامری، 3- ابوالفتح
3- ابو عمرو بصری	1- دوری	1- ابن عبدوس، 2- ابن مجاہد، 3- عبدالواحد، 4- ابو القاسم فارسی،
	2- سوی	1- ابن جریر، 2- ابواحمد سامری، 3- ابوالفتح
4- ابو عامر شامی	1- ہشام	1- الحلوانی، 2- ابن عبدان
	2- ابن ذکوان	1- انخفش، 2- نقاش، 3- ابوالقاسم فارسی
5- عاصم کوفی	1- ابوبکر	1- یحییٰ، 2- صریفینی، 3- الاصم، 4- ابراہیم بن عبد الرحمن، 5- عبدالباقی، 6- ابوالفتح۔
	2- حفص	1- عبید، 2- شنانی، 3- ہاشمی، 4- ابوالحسن
6- حمزہ	1- خلف	1- ادریس حداد، 2- ابن بویان، 3- حرکی، 4- ابوالحسن
	2- خلاد	1- جوہری، 2- ابن ہنوذ، 3- ابواحمد سامری، 4- ابوالفتح
7- کسائی	1- ابوالحارث	1- کسائی صغیر، 2- بطی، 3- زید بن علی، 4- عبدالباقی، 5- ابوالفتح
	2- دوری	1- ابوالفضل، 2- ابن جلداء، 3- عبدالباقی، 4- ابوالفتح

سلسلہ اختیار کی وجہ

کلمات قرآنی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک متفق علیہ جن کو تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ایک طرح پڑھا ہے۔ ان میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ دوسری مختلف فیہ جن کو صحابہ کرام رضی اللہ

عنہم نے لغوی اختلاف یا نحوی وجوہ کی بناء پر مختلف طرح پڑھا ہے۔

دونوں قسم کے الفاظ منزل من اللہ اور نبی ﷺ کے تعلیم کردہ ہیں۔ مثلاً ایک صحابی رحمہ اللہ نے صلہ، اظہار، تسہیل اور فتح کے ساتھ پڑھنا سیکھا۔ دوسرے نے غیر صلہ، اظہار، تسہیل اور فتح کے ساتھ سیکھا۔ تیسرے نے غیر صلہ، ادغام، تسہیل اور امالہ کے ساتھ پڑھنا سیکھا۔ اس طرح اور بہت سے شکلیں ہو سکتی ہیں۔

مثلاً ان چار اختلافی وجوہ میں کل سولہ شکلیں بنتی ہیں جو یہ ہیں۔

1-	صلہ	اظہار	تسہیل	فتح
2-	//	ادغام	//	//
3-	//	اظہار	تحقیق	//
4-	//	ادغام	//	//
5-	//	اظہار	تسہیل	امالہ
6-	//	//	تحقیق	//
7-	//	ادغام	تسہیل	//
8-	//	//	تحقیق	//
9-	ترک صلہ	اظہار	تسہیل	فتح
10-	//	ادغام	//	//
11-	//	اظہار	تحقیق	//
12-	//	ادغام	//	//
13-	//	اظہار	تسہیل	امالہ
14-	//	//	تحقیق	//
15-	//	ادغام	تسہیل	//
16-	//	//	تحقیق	//

ان چار قسم کے اختلافات میں اتنی بہت سی شکلیں بن گئیں۔ ان کے ساتھ جب ہم دیگر اختلافات کو بھی ملائیں خواہ وہ اصول کے ہوں جیسے مد و قصر اور تقیم اور ترقیق اور یاءات اضافت کا اختلاف، حرکت و اسکان یا حذف و اثبات وغیرہ یا وہ فرش کے ہوں جیسے حذف و اثبات یا افراد و جمع یا معروف و مجهول وغیرہ تو پھر اور بہت سی شکلیں بن سکتی ہیں۔ چونکہ ان اختلافات کی کوئی ترتیب بعینہ واجب نہ تھی لہذا تابعین و تبع تابعین نے اپنے اساتذہ کی قراءات سے شرائط کی پابندی کرتے ہوئے نئی ترتیب سے قراءات اختیار کر لیں۔ یعنی ممکنہ شکلوں میں سے دوسری شکلیں اختیار کر لیں۔ اسی وجہ سے صدر اول کی قراءات کا کوئی شمار نہیں بتایا۔ محقق کہتے ہیں ”امام ابو عبیدہ، قاضی اسلمعلیٰ اور امام ابو جعفر ابن جریر طبری نے اپنی کتابوں میں قراء سبعہ سے مقدم وہ پندرہ قراءات بیان کی ہیں جو صحابہ کرامؓ کے عہد میں پڑھی جاتی تھیں اور جن سے وہ نماز پڑھتے تھے۔“

قراءات، روایت اور طریقہ کا فرق

اگر کسی قراءت کے تمام راوی اس پر متفق ہیں تو یہ قراءت کہلاتی ہے اور اگر کسی قراءت کے رواۃ میں اختلاف ہے مگر روایت کے طرق متحد ہیں تو یہ روایت کہلاتی ہے اور اگر راوی کے شاگردوں میں اختلاف ہے خواہ کسی طبقہ میں ہو تو یہ طریقہ کہلاتا ہے۔

مثلاً امام عاصم سے جب ان کے تمام شاگرد یعنی راوی مثلاً حفص اور شعبہ ان کی کسی اختیار کردہ قراءت پر متفق ہوں تو وہ قراءت کہلاتی ہے۔ اور اگر ان کی کسی اور اختیار کردہ قراءت کو نقل کرنے میں ان کے شاگردوں کا اختلاف ہو مثلاً حفص اس کو روایت کرتے ہوں شعبہ نہ کرتے ہوں تو یہ امام عاصم سے حفص کی روایت کہلائے گی۔ اسی طرح شعبہ امام عاصم کی کسی اختیار کردہ قراءت کو نقل کرتے ہوں جس کو حفص نقل نہ کرتے ہوں تو وہ امام عاصم سے شعبہ کی روایت کہلائے گی۔

پھر مثلاً حفص کی روایت بھی اس وقت کہلائے گی جب حفص کے تمام شاگرد اس کو نقل کرنے میں متفق ہوں۔ اگر ان کے شاگرد ان سے کوئی اور قراءت نقل کرنے میں مختلف ہوں

جیسے عبید ایک طرح سے پڑھتے ہوں اور دیگر شاگرد دوسرے طریقے سے پڑھتے ہوں تو ان میں سے ہر ایک کے نقل کردہ کو طریقہ کہتے ہیں۔

غرض یہ کہ قراءت ہو یا روایت یا طریقہ وہ سب درحقیقت امام عاصم سے ہی منقول ہوں گے لیکن جس قراءت میں نیچے تک اتفاق ہوں اس کو تو امام عاصم کی قراءت کہتے ہیں اور جس میں حفص و شعبہ کا اختلاف ہو لیکن پھر ان کے شاگرد سب متفق ہوں تو اس کو حفص یا شعبہ کی روایت کہتے ہیں اور جس قراءت میں ان کے شاگردوں کا بھی باہم اختلاف ہو تو اس کو مثلاً طریقہ عبید کہتے ہیں۔

خلاصہ کلام

یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ جن جن وجوہ پر قرآن پڑھتے تھے وہ سب صحیح اور منزل من اللہ تھیں یعنی ہر صحابیؓ کو جو حرف نبی ﷺ نے پڑھایا تھا وہ ان کے لئے کسی کی تائید و تصدیق اور کسی گواہ کے بغیر بھی حجت تھا۔ پھر جب صحابہ کرامؓ نے مصاحف عثمانیہ پر اجماع کر لیا تو امت کے لئے ان کا اتباع ضروری ہو گیا۔

حضرات تابعینؓ کبار نے صحابہ کرامؓ سے قرآن پڑھا اور مصاحف عثمانیہ کے مطابق دیگر تابعینؓ و تبع تابعینؓ کو پڑھایا۔ ان دونوں جماعتوں کے متعدد حضرات نے کئی کئی شیوخ سے قرآن پڑھا اور مشہور وجوہ کا انتخاب کر کے اپنے لئے جدا جدا قراءات اختیار کر لیں اور رسم الخط کا اتباع کرتے ہوئے اپنے اختیار میں آحاد اور غیر مشہور سے اجتناب کیا کیونکہ ان کے بعض واسطوں کے غیر ثقہ یا غیر عادل ہونے کی وجہ سے ان کے حق میں شدوذ و ضعف پیدا ہو گیا تھا اور نیز انہوں نے عربیت میں اقوی وجہ کا لحاظ رکھا۔

ضابطہ قراءات

ائمہ کے تلامذہ اور پھر ان کے تلامذہ میں سے بعض ضبط و اتقان روایت و درایت وغیرہ میں کامل امام اور حجت تھے اور بعض میں کسی وصف کی کمی تھی جس سے کچھ اختلاف کا اندیشہ ہونے لگا اس وقت محقق علمائے امت اور مجتہدین ملت کتاب اللہ کی خدمت کے لئے کھڑے

ہو گئے انہوں نے طرق و روایت کو جانچا، حروف کی پڑتال کی، متواتر کو آحاد سے، مشہور کو شاذ سے، اور صحیح کو فاسد سے ممتاز کیا اور ان میں فرق کرنے کے لئے ارکان و اصول مقرر کئے اور قبول قراءات کا حسب ذیل ضابطہ بنایا جو تین ارکان پر مشتمل ہے جو یہ ہیں۔

1- قراءات عربیت کے موافق ہو اگرچہ یہ موافقت بوجہ (1) ہو۔

2- مصاحف عثمانیہ میں سے کسی ایک 2 کے رسم الخط کے مطابق ہو خواہ یہ مطابقت

احتمالاً 3 ہو۔

(1) یعنی نحوی وجہ میں سے کسی وجہ سے موافق ہو خواہ وہ فصیح ہو یا فصیح۔ یہ مراد نہیں کہ نحاۃ میں سے کوئی اس کے خلاف نہ ہو۔ کیونکہ نحاۃ نے بعض قراءات کا انکار کیا ہے مگر ائمہ قراءۃ ان کے انکار کی ایک ذرہ کے برابر پرواہ نہیں کرتے، چنانچہ بَارِئُكُمْ. يَأْمُرُكُمْ، لِسْبَا. مَكَرُ السَّيْنِی وَغیرہ کے اسکان۔ هَلْ تَرْتَضُونَ. اِذْ تَلْقَوْنَ وَغیرہ (بقراءۃ بڑی) شَهْرٌ مَضَى عَفْوٌ وَاَمْرٌ وَغیرہ (بقراءت سوئی) فَلَمَّا اسْتَطَاعُوا (بقراءۃ حمزہ) نَعْمًا لَا يَهْدِي کے اجتماع ساکنین تَحْنُ فَيَكُونُ کے نصب وَالْأَرْحَامِ کے خفض عَنْ سَائِلِيهَا کے حمزہ وَأَنَّ الْيَاسَ کے وصل اور بعض دیگر حروف کا بعض نحوی انکار کرتے ہیں علامہ دانی بِسَارِئُكُمْ کے اسکان پر سیبویہ کا اعتراض نقل کر کے جامع البیان میں کہتے ہیں۔ ”اسکان نقل اصح اور اداء اکثر کا مذہب اور میرے نزدیک مختار ہے۔ میں اسی کو لیتا ہوں۔“ پھر ائمہ کے اقوال نقل کر کے کہتے ہیں۔ ”ائمہ قراءۃ قرآن کے کسی حرف میں اس پر عمل نہیں کرتے جو لغت میں زیادہ مشہور اور عربیت میں افسس ہو بلکہ اس پر عمل کرتے ہیں جو اثر اثبت اور نقل و روایت اصح ہو اور جب اس طرح کوئی حرف ثابت ہو جائے تو اس کو نہ عربیت کا قیاس رد کر سکتا ہے اور نہ لغت کی شہرت کیونکہ قراءت سنت متبعہ ہے جس کا قول کرنا واجب اور اس پر لازم ہے۔“

(2) مثلاً قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ (بقر) مصحف شام میں بلا واؤ۔ تجوی من تحتها (توبہ) مصحف مکہ میں بزيادة من، خيرا منهم (کہف) مصاحف حجاز و شام میں بزيادة ميم تشنيه اور فان الله الغني (حدید) مصحف مدینہ اور شام میں بغیر ہو مرسوم تھا۔

(3) احتمالی موافقت سے ہمارے ائمہ کی مراد یہ ہے کہ بعض کلمات میں بعض قراءات رسم کے صریحاً مطابق ہوتی ہیں اور بعض تقدیراً جیسے ملک تمام مصاحف میں بلا الف مرسوم ہے پس قراءۃ حذف صریحاً اور قراءۃ الف احتمالاً موافق ہے اور النشاة بالف مرسوم ہے۔ پس قراءۃ د مصریاً اور قراءۃ قصر احتمالاً موافق ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ حمزہ خلاف قیاس بصورت الف لکھا گیا ہو اور بعض کلمات میں تمام قراءات احتمالاً موافق ہوتی ہیں جیسے السمون. الصلخت والیل. الصلوة. الیوا. وغیرہ میں اور جیسے و جای دوجگہ بالف مرسوم ہے اور بعض کلمات میں تمام قراءات صریحاً مطابق ہوتی ہیں۔ جیسے أَنْصَارَ اللَّهِ. فَادَّاهُ تَعْلَمُونَ. هیت. ان نَعْف نَعْدَب وَغیرہ کیونکہ مصاحف عثمانی نقاط و اعراب سے مجروح تھے۔

3- صحیح و متصل سند سے ثابت ہو اور ائمہ فن کے یہاں مشہور 4 ہو۔

جس قراءت میں یہ تینوں باتیں پائی جاتی ہوں وہ قراءت صحیح اور ان حروف سببہ میں سے ہے جن پر قرآن نازل ہوا۔

محققؒ کہتے ہیں۔ ”جو قراءۃ اس طرح ثابت ہو یعنی اس ضابطہ پر پوری اترتی ہو اس کا رد و انکار جائز نہیں بلکہ مسلمانوں پر اس کا قبول کرنا واجب ہے خواہ ائمہ سببہ کی قراءت ہوں یا عشرہ کی ہوں یا ان کے علاوہ کی ہوں۔ اگر مذکورہ ارکان ثلاثہ میں سے کوئی رکن مختل ہو جائے تو وہ ضعیف، شاذ یا فاسد و باطل ہے خواہ سببہ سے ہو یا مافوق سببہ سے ہو۔ تمام محققین ائمہ سلف و خلف اس تعریف کو صحیح کہتے ہیں۔

حافظ ابو عمرو دانی، ابو محمد کی مہدوی نے بھی یہی تصریح کی ہے باقی تمام متقدمین کا بھی یہی مذہب ہے اور ان میں سے کوئی اس کے خلاف نہیں۔“

حافظ ابو شامہ مرشد الوجیز میں کہتے ہیں، ہر اس قراءت کو جو ائمہ سببہ کی جانب منسوب ہو اور صحیح کہلاتی ہو اسی وقت منزل من اللہ اور صحیح کہہ سکتے ہیں، جب وہ اس ضابطہ میں آجائے اور ضابطہ کے ساتھ مطابقت کی صورت میں کوئی مصنف اس کی نقل میں متفرد نہیں ہو سکتا اور نہ وہ کسی امام سے مخفی ہو سکتی ہے۔ اصل اعتماد ان اوصاف ثلاثہ پر ہے نہ انتساب پر۔ اور بیشک ہر قراءت میں خواہ سببہ میں سے ہو یا غیر سببہ سے صحیح اور شاذ دونوں قسم کی وجوہ پائی جاتی ہے۔ البتہ قراءت سببہ میں شہرت اور متفق علیہ صحیح وجوہ کی کثرت کی وجہ سے طمانینت اور میلان خاطر زیادہ ہوتا ہے۔“

صحت قراءت کے لئے بعض متاخرین کا تواتر کو شرط کہنا صحیح نہیں

ابو شامہ مرشد الوجیز میں کہتے ہیں۔ ”متاخرین مقلدین کی زبان پر چڑھا ہوا ہے کہ قراءت سببہ تمام و کمال متواتر ہیں یعنی قراءت سببہ سے جو حرف منقول ہے وہ متواتر منزل من اللہ اور واجب التسليم ہے۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں مگر صرف ان حروف کے

(1) مقصد یہ ہے کہ اس قراءۃ کو عادل ضابطہ نبی ﷺ تک اپنے مثل سے روایت کرتے ہوں اور ائمہ ضابطین کے نزدیک مشہور بھی ہو۔ یعنی غلط اور شاذ نہ سمجھی جاتی ہو۔

بارے میں جن کو ائمہ سے نقل کرنے میں تمام طرق اور رواۃ متفق ہیں اور کوئی منکر نہیں۔ جب کہ بعض حروف میں تفرقہ و اختلاف شائع اور مشہور ہے۔ پس اس حال میں کم از کم ان حروف کے اندر تو یہ ضابطہ ماننا پڑے گا جن میں تواتر ثابت نہیں ہوا۔“

محقق ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں۔ بعض متاخرین نے صحت قراءۃ کے لئے رسم و عربیت کی موافقت کے ساتھ تواتر کی شرط لگائی ہے اور صحت سند کو کافی نہیں سمجھا۔ وہ کہتے ہیں کہ تواتر کے بغیر قرآن ثابت نہیں ہو سکتا، مگر ان لوگوں نے یہ خیال نہیں کیا کہ جب کوئی حرف تواتر سے ثابت ہو جائے تو اس کے لئے نہ عربیت کی موافقت کی شرط ہے اور نہ رسم کی مطابقت کی بلکہ اس کا قبول کرنا بلا شرط واجب ہے، کیونکہ وہ قطعاً قرآن ہے۔ لیکن جب ہم ہر حرف کے لئے تواتر کی شرط لگادیں تو قراء سبعہ کی بہت سی اختلافی وجوہ مرتفع ہو جائیں گی۔ (یعنی ان کے ثبوت کی کوئی بنیاد باقی نہیں رہے گی۔) پہلے میرا بھی یہی خیال تھا مگر جب مجھے اس کی خرابی معلوم ہوئی تو میں نے ائمہ سلف کی رائے کی جانب رجوع کر لیا۔“

حضرت محقق نے متاخرین کی جس رائے کا ذکر کیا ہے وہ چھٹی صدی کے بعد بعض علمائے مصر نے قائم کی تھیں۔ جس پر وہ صدیوں قائم رہے، چنانچہ علامہ سید غیث النفع میں کہتے ہیں۔ ”مذہب اربعہ کے فقہاء اور اصولی اور تمام محدثین و قراء کا مذہب ہے کہ صحت قراءۃ کے لئے تواتر شرط ہے۔“ اس کے بعد مذکورہ بالا ضابطہ نقل کر کے وہ ان الفاظ سے اس ضابطہ کی تردید کرتے ہیں۔ ”یہ بدعت ہے جس سے غیر قرآن، قرآن کے مساوی ہو جاتا ہے۔ اور اختلاف قراءۃ سے تواتر کے ثبوت میں کوئی خرابی نہیں آتی کیونکہ ایک قراءۃ کسی قوم کو متواتر پہنچی اور دوسری کو نہیں پہنچی۔ اسی وجہ سے کسی قاری نے دوسرے کی قراءت نہیں پڑھی۔ کیونکہ وہ اس کو تواتر کے طریق سے نہیں پہنچی تھی۔“ الخ پھر کہتے ہیں۔ ”جو متواتر نہیں وہ شاذ ہے اور اس وقت عشرہ کے علاوہ ہر قراءت شاذ ہے۔“

سید نے شدت سے کام لیا ہے ورنہ مندرجہ ذیل وجوہات کی بناء پر ایسا کہنا صحیح نہیں:

اول: اصولی فقہاء و محدثین کہتے ہیں کہ قرآن متواتر ہے یہ نہیں کہتے کہ اس کی ہر اختلافی وجہ متواتر ہے۔ باقی رہے قراء تو ان میں سے مشاہیر ائمہ کا مسلک اوپر بیان ہوا اور حضرت محقق کی اس تصریح کے بعد کہ جملہ اسلاف کا یہی مذہب ہے اور ان میں سے کوئی اس

کے خلاف نہیں سید کا پہلا دعویٰ قابل قبول نہیں۔

دوم: قراءات سبعہ اور عشرہ کی ہر اختلافی وجہ کے متواتر ہونے کا کسی نے دعویٰ بھی نہیں کیا بلکہ علامہ دانی وغیرہ کی تصریحات اس کے متواتر ہونے کے خلاف موجود ہیں۔

سوم: کسی وجہ کے غیر متواتر ہونے سے یہ لازم تو نہیں آتا کہ وہ ضرور شاذ ہے جب کہ ان کے درمیان صحیح و مشہور کا مرتبہ اور موجود ہے۔ خود سیدؒ اور دیگر شیوخ مصر نے اپنی کتابوں میں ایسی وجوہ بیان کی ہیں۔ اور سیدؒ کا یہ کہنا کہ کسی قاری نے دوسرے کی قراءۃ اس لئے نہیں پڑھی کہ وہ اسے تواتر سے نہیں پہنچی بے معنی بات ہے۔ شاید وہ رواۃ اور طرق کے اختلاف کے بارہ میں بھی یہی کہیں گے حالانکہ وہاں تو شیخ اور امام ایک ہی ہے اور آیا یہ ممکن ہے جو وجہ عاصمؒ اور ابن کثیر کو تواتر سے پہنچی ہو وہ بصری کو جو ان کے شاگرد ہیں نہیں پہنچی اور جو حرف حمزہ کو پہنچا وہ کسائی کو نہیں پہنچا حالانکہ یہ امام حمزہ کے شاگرد ہیں۔ ہرگز نہیں۔

حق بات وہی ہے جو ائمہ سلف نے بیان کی اور نتیجہ بحث یہ ہے کہ قرآن میں جو الفاظ پڑھے جاتے ہیں ان کی تین قسمیں ہیں۔

- (1) جو سب کے نزدیک بالاتفاق متواتر ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا۔
- (2) جو ایک جماعت کے نزدیک متواتر ہو۔ جن حضرات کو تواتر سے پہنچی ان کے طرق کا اس پر اجماع و اتفاق ہونا چاہئے۔

ان دونوں قسموں کے الفاظ کے لئے نہ عربیت کی موافقت کی شرط ہے اور نہ رسم کی مطابقت کی، مگر امر واقع میں ناممکن ہے کہ یہ عربیت کی کسی وجہ کے اور رسم کے احتمالاً مطابق نہ ہو کیونکہ متواتر ہونے کی صورت میں اس کا نبی ﷺ سے منقول ہونا اور اس کا منجانب اللہ ہونا قطعی ہوگا جو عربیت کے مخالف نہیں ہو سکتا۔

- (3) صحیح و مشہور جس کو نبی ﷺ سے ثقہ و ضابطہ و عادل بسند متصل روایت کریں اور ائمہ فہم کے نزدیک مشہور ہو مگر تواتر کی حد کو نہ پہنچی ہو اس کو اسی شرط سے قبول کیا جائے گا کہ وہ اس ضابطہ کے موافق ہو ورنہ ضعیف و شاذ و یا باطل ہے۔ کما مر۔

اشکال

جب نبی ﷺ سے صاحب اختیار تک تو اثر شرط نہیں ہے صرف صحت نقل کافی ہے تو قراءات کو متواتر کیونکر کہا جاسکتا ہے؟

جواب

مناہل العرفان فی علوم القرآن میں عبدالحکیم زرقائی لکھتے ہیں۔

ان هذه الاركان الثلاثة تكاد تكون مساوية للتواتر في افادة العلم القاطع بالقراءات المقبولة. بيان هذه المساواة ان ما بين دفتي المصحف متواتر ومجمع عليه من الاثمة في افضل عهودها و هو عهد الصحابة فاذا صح سند القراءة وافقت قواعد اللغة ثم جاءت موافقة لخط هذا المصحف المتواتر كانت هذه الموافقة قرينة على افادة هذا الرواية للعلم القاطع وان كانت احاداً ولا تنس ما هو مقرر في علم الاثر من ان خبر الآحاد يفيد العلم اذا احتفت به قرينة تو جب ذلك.

فكان التواتر كان يطلب تحصيله في الاسناد قبل ان يقوم المصحف وثيقة متواترة بالقرآن. اما بعد وجود هذا المصحف المجمع عليه فيكفي في الرواية صحتها و شهرتها حتى وافقت رسم هذا المصحف ولسان العرب.

قال صاحب الكواكب الدرية نقلاً عن المحقق ابن الجزري مانصه قولنا ”وصح سندها“ یعنی به ان یروی تلك القراءة العدل الضابط عن مثله و هكذا حتى ينتهی و تكون مع ذلك مشهورة عند ائمة هذا الشأن الضابطین له غیر معدودة عندهم من الغلط او مما شذ به بعضهم. (ص 421، 420)

ترجمہ: مقبول قراءات کے بارے میں (ضابطہ کے) یہی تین ارکان علم قطعی کا فائدہ دینے میں تواتر کے مساوی ہیں۔ اس مساوات کا بیان یہ ہے کہ مصحف کے اندر (کتابت شدہ صورت میں) جو کچھ ہے اس پر سب سے بہتر زمانہ کے یعنی صحابہ کے زمانے کے ائمہ کا تواتر اور اجماع تھا۔ پھر جب کسی وجہ کی روایت کی سند صحیح ہو تو قواعد لغت اور مصحف متواتر کی رسم کے ساتھ موافقت روایت کے علم قطعی کا فائدہ دینے پر قرینہ بن جاتی ہے اگرچہ روایت آحاد

میں سے ہو۔ نیز یہ بھی مت بھولو کہ علم حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ قرآن کے ہوتے ہوئے خبر واحد علم قطعی کا فائدہ دیتی ہے۔

گویا مصحف کے متواتر وثیقہ بننے سے پیشتر تو سند میں تواتر کو طلب کیا جاسکتا تھا، لیکن متفقہ مصحف کے وجود کے بعد روایت کی صحت و شہرت ہی کافی ہے جب کہ وہ رسم خط اور عربی زبان کے موافق ہو۔

کواکب دربیہ میں محقق ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ روایت کی سند کے صحیح ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ عادل و ضابطہ اپنے جیسوں سے اس قراءت کو روایت کریں اور اسی طرح یہ سلسلہ آخر تک چلے۔ پھر وہ قراءت ماہرین فن کے نزدیک غلط اور شاذ نہ ہو بلکہ مشہور ہو۔

اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ مصحف میں جو کچھ ہے وہ تو اجماعی اور متواتر ہے۔ اب صرف اس کی ادائیگی کا مسئلہ رہ گیا؟ تو اس کی ادائیگی کا کوئی طریقہ اگر سند صحیح سے ہوا اگرچہ متواتر نہ ہو، تب بھی وہ متواتر کے حکم میں ہے اور اس کا وہی حکم ہوگا جو متواتر کا ہوتا ہے۔ غرض حکم کے اعتبار سے وہ متواتر ہے۔ اس لئے ان کو قراءات متواترہ کہا جاتا ہے۔

قراءات میں کمی واقعی ہونے کی وجہ

قرون ثلاثہ میں ان گنت قراءات پڑھی جاتی تھیں اور تیسری صدی تک علماء وائمہ متعدد مختلف قراءات پڑھتے اور پڑھاتے اور روایت کرتے تھے۔ اور جب تیسری صدی میں تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع ہوا تو ہر مصنف اپنی کتاب میں ان قراءات کو بیان کرتا جو اس کو صحیح و متصل سند سے پہنچی ہوتی تھیں چنانچہ امام ابو عبیدہ اور قاضی اسماعیل نے پچیس پچیس قراءتیں بیان کی ہیں لیکن خیر القرون کے بعد سند کی طوالت نے جب اکثر لوگوں میں کسل پیدا کر دیا اور بعض کے ضبط و حفظ میں ضعف اور شوق و ہمت میں فرق آ گیا تو علماء نے مروجہ تعداد میں کمی کر دی۔ چنانچہ امام ابو بکر بن مجاہد مقرئ بغدادی نے جو اس وقت دنیائے اسلام میں امام الائمہ تھے مروجہ قراءات میں سے ایک تو شہرت اور وجہ صحیحہ کی کثرت کی وجہ سے اور دوسرے رسم کی موافقت اور عربیت میں اقویٰ ہونے کی بناء پر ائمہ سبعہ کو منتخب کر کے ان کی

قراءات میں کتاب السبعہ تصنیف کی اور اس کے مطابق روایات و قراءات پڑھانے لگے۔ یہ پہلی کتاب ہے جس میں سبعہ پر اقتصار کیا گیا ہے۔ یہ امر منجانب اللہ ہے کہ ان کو ان کے انتخاب کا دھیان آیا ورنہ بقول امام ابو محمد کی ستر (70) ائمہ کی قراءات ان سے مقدم موجود تھیں اور باقی ائمہ ثلاثہ کی قراءات تو ہر لحاظ سے ان کے برابر تھیں مگر امام موصوف کا یہ اعتقاد ہرگز نہ تھا کہ ان کے سوا دیگر قراءات شاذ یا غیر صحیح ہیں۔

اکثر اولو العزم معاصرین نے امام موصوف کے اس عمل کو ناپسند کیا اور سات کی تعداد پر تو ان کو خاص اعتراض تھا، مگر امام ابن مجاہد کی فقید المثال شخصیت و شہرت ان کی کتاب ”سبعہ قراءات“ کے رواج کا باعث بن گئی اور باقی قراءات کی تعلیم میں کمی آنے لگی۔ پھر امام ابو عبد اللہ قیروانی، امام ابو القاسم طرسوسی اور امام ابو العباس مہدوی نے مشرق میں سبعہ کو اور مشہور کر دیا۔

چوتھی صدی کے آخر تک اندلس اور بلاد مغرب میں ان مشہور سبعہ قراءات کا رواج نہ تھا۔ سب سے پہلے امام ابو عمر طلعتی نے اور ان کے بعد امام ابو محمد کئی قیروانی اور امام علامہ حافظ ابو عمرو دانی نے مصر وغیرہ سے پڑھ کر قراءات سبعہ اندلس میں پہنچائیں۔

پانچویں صدی کے اوائل تک قراءات سبعہ اکثر روایات و طرق مشہورہ کے ساتھ پڑھی اور پڑھائی جاتی تھیں۔ چنانچہ علامہ دانی نے جامع البیان میں پانچ سو روایات و طرق بیان کئے ہیں۔

روایات کے کم ہونے کی وجہ

اس کے بعد ہمتیں اور گھٹ گئیں اور طلباء مزید اختصار کے خواستگار ہونے لگے۔ اس پر علامہ دانی نے تیسیر لکھی۔ اس کے شروع میں خود کہتے ہیں۔ ”آپ صاحبوں نے مجھ سے خواہش کی تھی میں آپ کے لئے قراء سبعہ کے مذاہب پر ایک ایسی مختصر کتاب لکھوں جس کا پڑھنا پڑھانا اور یاد کرنا آسان ہو اور اس میں وہ مشہور روایات و طرق بیان کروں جو تھوڑے زمانہ میں حفظ ہو سکیں۔“

پھر کہتے ہیں۔ ”لہذا میں نے آپ کی خواہش کے مطابق یہ کتاب لکھی اور اس میں ہر

قاری سے دو دور روایات بیان کی ہیں۔ “تیسیر کے بعد ائمہ سبعہ کی دیگر روایات کا رواج بھی کم ہو گیا اور چھٹی صدی کے آخر میں امام العلامہ شاطبیؒ نے تیسیر کو نظم کر کے اس کی روایات و طرق کو چاروانگ عالم میں مشہور کر دیا۔

جن قراءات کا رواج کم ہوتا گیا وہ بالکل مٹ گئیں۔ قراءات ثلاثہ بھی غائب ہو جاتیں اگر ابن مہرانؒ، ابن غلبونؒ، ابن شیطاؒ، ابوہزیمہ قلنسویؒ، حافظ ابوالعلیٰ اور محقق وغیرہ ائمہ ان کو پڑھنے پڑھانے سے اور تصنیف و تالیف سے ان کی حفاظت نہ کرتے اور اہل مصر وغیرہ ان کی خدمت نہ کرتے رہتے۔ ائمہ سبعہ کی باقی روایات کی بھی یہی کیفیت ہے کہ وہ بھی تیسیر کے بعد مٹ گئیں اور جس طرح ان روایات کے مٹ جانے کا باعث شدوذ نہیں اسی طرح سابقہ قراءات کے مٹنے کا سبب بھی شدوذ نہیں ہے بلکہ علماء فوت ہو گئے اور علم ان کے ساتھ چلا گیا۔ آئندہ کوئی جانشین نہ بنا۔ اب امت کے پاس سبعہ مشہورہ متواترہ کی دو دور روایات اور قراءات ثلاثہ متواترہ کی دو دور روایات اور چار دیگر قراءات باقی ہیں۔ یہ چاروں بھی صدیاں گزر گئیں پڑھی پڑھائی نہیں جاتیں صرف کتابوں میں بیان ہوتی ہیں۔ عشرہ پڑھائی جاتی ہیں۔

غرض پڑھانے والوں نے جب لوگوں کا کسل اور ان کی ہمتوں میں قصور و فتور دیکھا تو پہلے سبعہ پر اور پھر سبعہ کے ایک قلیل حصہ پر قانع ہو گئے۔

ایک شبہ کا ازالہ

بعض لوگوں کو اس سے شبہ پیدا ہو گا کہ اس طرح سے شاید قرآن کا کوئی حرف فوت و مفقود نہ ہو گیا ہو جس سے تمام امت گناہگار ہوئی ہو اور نیز حفاظت قرآن کے وعدہ الہی میں تخلف ہو گیا ہو۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تمام اختلافات سات قسم کے ہیں۔ اول یہ کہ صرف حرکات میں اختلاف ہو معنی اور صورت میں کوئی فرق نہ ہو۔ جیسے بِالْبُحْلِ اور بِالْبُحْلِ. يَحْسِبُ اور يَحْسِبُ وغیرہ اور اسی قسم میں اصولی اختلافات داخل ہیں۔ دوم: حرکات و معنی میں اختلاف ہو صورت میں نہیں جیسے ادم من ربہ کلمت مرفوع و منصوب اور منصوب و مرفوع۔ سوم: معنی میں اختلاف ہو حرکات و معنی میں نہیں۔ جیسے بَصْطَة

اور بِسْطَکَة صِرَاطِ سِرَاطِ وغیرہ تمام لغوی اختلافات۔ پنجم: صورت و معنی دونوں میں اختلاف ہو۔ حرکات میں نہیں ہوتا جیسے اَشَدُّ مِنْکُمْ، اَشَدُّ مِنْهُمْ، ششم: تقدیم و تاخیر سے جیسے فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ، ہفتم: زیادتہ و نقصان سے جیسے وَوَصَّى، وَأَوْصَى، وَقَالُوا، اور قَالُوا وغیرہ ان کے سوا اور قسم کا اختلاف ہرگز نہیں ہوتا۔ خواہ قراءات متواترہ مروجہ ہوں یا غیر مروجہ، شاذ ہوں یا ضعیف اور یہ تمام اختلافات علی سبیل البدلیت مروی ہیں۔ یعنی ان میں سے جو وجہ پڑھی جائے وہ ہی کافی ہے اور قرآن ہے اور امت کے ہر فرد پر تمام وجوہ کا پڑھنا واجب و لازم نہیں ہے جس کی واضح دلیل فاقراء و ما تیسر منہ ہے نتیجہ یہ ہے کہ متعدد قراءات و روایات و طرق کے مٹ جانے کے باوجود قرآن علی حالہ باقی ہے۔ اس میں کوئی کمی نہیں ہوئی۔ البتہ تنوع اور طریقہ ترکیب کا بعض حصہ مٹ گیا۔ فافہم و تدبر۔

قراءات سبعہ تیسیر و شاطبیہ میں منحصر نہیں ہیں

بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ قراءات سبعہ تیسیر، شاطبیہ، تبصرہ اور عنوان وغیرہ میں محصور ہیں۔ یہ بھی محض ایک فخیل ہے۔ ان مختصرات میں حضرات ائمہ سے دو دو راوی مذکور ہیں۔ ائمہ سبعہ نے 75 سال سے 99 سال تک عمر پائی اور ہر ایک نے ساٹھ برس سے زیادہ خدمت قرآن میں صرف کئے۔ تذکروں اور طبقات سے معلوم ہوتا ہے کہ روزانہ ان گنت طلبہ شریک درس ہوتے تھے۔ امام نافع، نماز فجر سے قبل پڑھانا شروع کرتے تھے جو عشاء کے بعد تک جاری رہتا تھا اور ہر شخص کے لئے تیس آیتوں کا وقت مقرر تھا بڑی جدوجہد سے سیدنا ورشؐ کو بعد از تہجد زیادہ وقت ملا تھا۔ امام بوعمروؒ کے گرد طلباء کا ازدحام دیکھ کر خواجہ حسن بصریؒ نے تعجب سے کہا تھا کہ کیا علماء رب بن گئے؟ امام عاصمؒ سے پڑھنے کا موقع مشکل سے ملتا تھا۔ امام کسائیؒ سے عرضاً و قراءۃ پڑھنا ناممکن ہو گیا تھا بلکہ کثرت طلباء کی بناء پر دور بیٹھنے والوں کو شکل دیکھنی بھی دشوار تھی۔ اسی وجہ سے امام کسائیؒ منبر پر بیٹھ کر خود پڑھتے تھے اور شائقین آپ کی قراءۃ اخذ کرتے جاتے تھے۔ یہی حال دیگر ائمہ کا تھا۔ خدا تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا کہ ان سے کتنی مخلوق نے پڑھا اور استفادہ کیا۔ دنیاۓ اسلام کی کونسی بستی ان کے خوشہ چینیوں اور شاگردوں سے خالی تھی؟ پھر کون کہہ سکتا ہے کہ ان کے راوی بھی دو دو

ہیں۔

امام ابو حیانؒ کہتے ہیں۔ ”ان مختصرات میں امام ابو عمروؒ (جن کی قرأت شام و مصر میں زیادہ مروج ہے) کے ایک شاگرد یزیدیؒ اور ان سے دوریؒ و سوسیؒ دو راوی درج ہیں اور اہل نقل کے نزدیک ابو عمروؒ کے تلامذہ میں سے یزیدیؒ، شجاعؒ، عبدالوارث ابن سعید، عباس بن فضلؒ سعید بن اوسؒ، ہارون الاعمورؒ، الخفافؒ، عبید بن عقیلؒ، حسین الجعفیؒ، یونس بن حبیب نحویؒ، لولویؒ، محبوبؒ، خارجہؒ، الجعفیؒ، عصمہؒ، اصمعیؒ اور ابو جعفر رواسی سترہ شخص مشہور ہیں لہذا ابو عمروؒ کی قراءت یزیدیؒ پر کیسے منحصر ہو سکتی ہے اور باقی رواۃ کو جو تعداد میں کثیر تھے اور ثقہ و ضابط اور صاحب روایت تھے بلکہ ممکن ہے کہ ان میں سے بعض یزیدیؒ سے زیادہ عالم اور زیادہ ثقہ ہوں ان کو کیسے نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔“

پھر یزیدیؒ سے دوریؒ، سوسیؒ، ابو حمدونؒ، محمد بن احمد بن جبیرؒ، اوقیہ ابو الخ ابو خلاوہؒ، جعفر بن حمدان سجادہؒ، ابن سعدانؒ، احمد بن محمد بن یزیدیؒ اور ابو الحارثؒ دس شخص مشہور ہیں۔ لہذا دوریؒ و سوسیؒ پر کیسے اقتصار کیا جاسکتا ہے اور باقی جماعت کو کس دلیل سے چھوڑا جاسکتا ہے۔ ممکن ہے کہ بعض دوریؒ و سوسیؒ سے اوثق و اضبط ہوں۔

پھر دوریؒ سے ابن فرحؒ ابن بشارؒ، ابوالزعرارؒ ابن مسعود السراجؒ، الکاغذی ابن برزہؒ، احمد بن حرب المعدلؒ اور پھر ابن فرحؒ سے زید بن ابی بلالؒ عمر بن عبدالصمدؒ، ابو العباس بن محریزؒ، ابو محمد قطان اور الموطوعی مشہور ہیں اور ہمارے زمانہ تک ہر طبقہ کا یہی حال ہے۔

امام نافعؒ (جن کی قراءۃ مغرب میں زیادہ مشہور ہے) مختصرات میں ان کے قالونؒ و درثؒ دو راوی مذکور ہیں اور اہل نقل کے نزدیک قالونؒ، ورثؒ، اسماعیل بن جعفرؒ، ابو خلید ابن جمازؒ، خارجہ اصمعیؒ، کردم اور مسیبیؒ، نو حضرات مشہور ہیں اور باقی ائمہ سبعہ کے تلامذہ کا بھی یہی حال ہے۔ پس کیسے ممکن ہے کہ ان ائمہ کے علم کو دو دوراویوں میں مختصر سمجھ لیا جائے اور باقی حضرات کی روایت کو معطل کر دیا جائے۔ ان دونوں بزرگوں کو باقی اصحاب پر کیا فوقیت تھی جب کہ وہ سب ایک شیخؒ کے شاگرد ضابط اور ثقہ تھے۔“

انکار قراءات کا حکم

التحقيق الذى يؤيده الدليل هو ان القراءات العشر كلها متواترة وهوراى المحققين من الاصوليين و القراء كا بن السبكي و ابن الجزرى والنويرى بل هوراى ابى شامة فى نقل آخر صححه الناقلون عنه. (ص 434 مناهل العرفان) تحقیقی بات جس کی تائید دلیل سے ہوتی ہے یہ ہے کہ قراءات عشرہ سب کی سب متواتر ہیں اور یہی محقق اصولیوں اور قراء مثلاً ابن سبکی، ابن جزری اور نویری رحمہم اللہ کا قول ہے بلکہ ابو شامہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول بھی منقول ہے اور نقل کرنے والوں نے اس قول کو صحیح کہا ہے۔ لیکن قراءات کا جو ضابطہ ذکر ہو چکا ہے اس کی رو سے ان کی سند دو مرحلوں میں ہے۔ ایک مرحلہ وہ ہے جو ہم سے صاحب اختیار ائمہ یعنی قراء سبعہ وعشرہ تک پہنچتا ہے اور دوسرا مرحلہ وہ ہے جو ان قراء عشرہ سے رسول اللہ ﷺ تک جاتا ہے۔

پہلا مرحلہ

علامہ سیوطی رحمہ اللہ علامہ ابن الجزری رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہیں کہ قراءات کی دو نوع ہیں۔

الاول: المتواتر وهو ما رواه جمع من جمع لا يمكن تواطئهم على الكذب عن مثلهم. مثاله، ما اتفقت الطرق في نقله عن السبعة وهذا هو الفائق في القراءات الثاني المشهور هو ما صح سند به بان رواه العدل الضابط عن مثله وهكذا ووافق العربية ووافق احد المصاحف العثمانية سواء أكان عن الائمة السبعة ام العشرة ام غيرهم من الائمة المقبولين واشتهر عند القراء فلم يعدوه من الغلط ولا من الشذوذ الا انه لم يبلغ درجة المتواتر مثاله ما اختلفت الطرق في نقله عن السبعة فرواه بعض الرواة عنهم دون بعض وهذان النوعان هما اللذان يقرأ بهما مع وجوب اعتقادهما ولا يجوز انكار شئ منهما.

(ص 434 مناهل العرفان)

پہلی نوع متواتر کی ہے اور یہ وہ ہے کہ جس کو ایک اتنی بڑی جماعت نے اتنی ہی بڑی جماعت سے نقل کیا ہو کہ جس کا جھوٹ پر اتفاق ممکن نہ ہو۔ اس کی مثال قراءات کا وہ حصہ ہے

جس میں تمام طرق متفق ہوں اور قراءات میں اکثر حصہ ایسا ہی ہے۔

دوسری نوع مشہور کی ہے اور یہ وہ ہے کہ جس کو عادل و ضابط نے اپنے جیسے سے نقل کیا ہو اور یہ سلسلہ ایسے ہی چلا ہو۔ علاوہ ازیں یہ عربیت کے موافق بھی ہو اور مصاحف عثمانیہ میں سے کسی ایک کے مطابق بھی جو خواہ قراء سبعہ سے منقول ہو یا عشرہ سے منقول ہو یا دیگر مقبول ائمہ قراء سے نقل ہو۔ پھر قراء میں اس کی شہرت ہو گئی ہو اور انہوں نے اس کو غلط یا شذوذ میں سے شمار نہ کیا ہو۔ یہ نوع درجہ متواتر کو نہیں پہنچی۔ اس کی مثال قراءت کا وہ حصہ ہے جس کے نقل میں طرق کا اختلاف ہے۔

یہ دونوں انواع وہ ہیں جن کی قراءت کی جاتی ہے اور جن پر اعتقاد رکھنا واجب ہے اور ان میں سے کسی شے کا بھی انکار جائز نہیں۔

علامہ ابن الجزری رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے یہ معلوم ہوا کہ ائمہ قراءات تک تواتر قراءت کے صرف اتنے حصے میں ہے جن میں طرق کا اتفاق ہے اور جو مختلف فیہ حصہ ہے اس میں شہرت تو پائی جاتی ہے تو اتز نہیں پایا جاتا۔

دوسرا مرحلہ

قراءات کے بارے میں جو ضابطہ پہلے ذکر ہو چکا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصحاب اختیار ائمہ نے اخذ قراءت میں تواتر کو شرط قرار نہیں دیا بلکہ عربیت اور رسم مصحف کی موافقت کے ساتھ صرف صحت سند پر اکتفا کیا۔ علاوہ ازیں بعض متاخرین نے تواتر کو شرط قرار دیا تو ان کے قول کو رد کیا گیا اور علامہ ابن الجزری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تواتر کے شرط ہونے کے قول سے رجوع کیا۔

امام ابو محمد کی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں۔

ان جميع ما روى من القراءات على اقسام. قسم يقرأ به اليوم و ذلك ما اجتمع فيه ثلاث خلال و هن ان ينقل عن الثقات عن النبي ﷺ و يكون وجهه في العربية التي نزل بها القرآن سائغا و يكون موافقا لخط المصحف.

نقل کردہ تمام قراءات کی چند قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کی آج کل قراءت کی

جاتی ہے اور یہ وہ ہے جس میں تین باتیں جمع ہوں۔ وہ تین باتیں یہ ہیں کہ وہ نبی ﷺ سے ثقہ لوگوں کے واسطے سے منقول ہو۔ دوسرے یہ کہ عربیت جس میں قرآن نازل ہوا ہے اس میں اس کی کوئی وجہ بنتی ہو اور خط مصحف کے موافق بھی ہو۔

ہم کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ ہو سکتا ہے کہ فی نفسہ تواتر پایا گیا ہو، لیکن جب ائمہ نے ضابطہ میں تواتر کا التزام نہیں کیا تو تواتر کا قول کرنا بہر حال ممکن نہیں بلکہ صحت سند پر ہی اقتصار کیا جائے گا۔

مذکورہ بالا دونوں مرحلوں کو جب جمع کیا جائے تو حاصل یہ ہوگا کہ قراءات کی نقل میں تواتر ضروری مفقود ہے۔ البتہ بعد کے قرون میں تواتر اور تلقی بالقبول کے پائے جانے کے باعث یہ چونکہ مفید علم ہے اس لئے یہ تواتر تقدیری یا تواتر نظری ہے۔ ان تمام باتوں کے ساتھ مندرجہ ذیل باتیں بھی پیش نظر ہیں۔

- 1- قرآن اور چیز ہے اور قراءات اور چیز ہیں۔ قرآن تو اس کا نام ہے جو مصاحف کے اندر ثبت ہے اور رسول اللہ ﷺ پر نازل کیا گیا اور تواتر سے نقل ہوتا چلا آیا۔ جب کہ قراءات زبان سے اس کی ادائیگی کا نام ہے۔ قرآن ایک ہے اور قراءات متعدد ہیں۔
- 2- مناہل العرفان میں عبد العظیم زرقانی لکھتے ہیں۔

و تناقش هذا الدليل باننا لانسلم ان انكار شئ من القراءات يقتضى التكفير على القول بتواترها و انما يحكم بالتكفير على من علم تواترها ثم انكره. والشئ قد يكون متواتراً عند قوم غير متواتر عند آخرين و يمكن مناقشة هذا الدليل ايضاً بان طعن الطاعنين انما هو فيما اختلف فيه و كان من قبيل الاداء، اما ما اتفق عليه فليس بموضع طعن ونحن لا نقول الا بتواتر ما اتفق عليه دون ما اختلف فيه.

بعض بڑے علماء نے قراءات پر طعن کیا ہے حالانکہ اگر قراءات متواتر ہوں تو انکا طعن موجب تکفیر ہوگا۔ اس کا جواب دیتے ہوئے مناہل العرفان کے مصنف لکھتے ہیں (کہ تواتر کے قول کو لیتے ہوئے کسی قراءات کا انکار ضروری نہیں کہ موجب تکفیر ہو کیونکہ تکفیر اس وقت کی جاتی ہے جب کوئی اس کے تواتر کا علم ہوتے ہوئے انکار کرے جب کہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شے کے بارے میں کچھ لوگوں کے نزدیک تواتر ثابت ہو اور کچھ لوگوں کے نزدیک تواتر

ثابت نہ ہو۔

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان حضرات کا طعن مختلف فیہ حصہ میں ہو جو ادائیگی کے قیبل سے ہو۔ رہا متفق علیہ حصہ تو وہ طعن کا محل نہیں ہے اور ہم تو اتر کا قول صرف متفق علیہ میں کرتے ہیں مختلف فیہ میں نہیں کرتے۔“

3- نبی ﷺ سے منقول اختلافات کی کوئی ترتیب بعینہ واجب نہیں تھی لہذا اصحاب اختیار ائمہ نے شرائط کی پابندی کرتے ہوئے اپنی اپنی ترتیب سے قراءات اختیار کیں۔ (اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے)۔

انکار قراءات کا حکم

1- قرآن یا اس کے کسی جزو کا انکار کفر ہے۔

2- کوئی اگر بعض قراءتوں کو تسلیم کرتا ہو مثلاً روایت حفص کو ماننا ہو اور دیگر کا انکار کرتا ہو تو اس میں مندرجہ ذیل شقیں ہیں۔

الف۔ کسی محقق کے نزدیک دیگر قراءتوں کا تو اتر ثابت نہ ہو اس وجہ سے ان کا انکار کرتا ہو۔ اس پر تکفیر نہ ہوگی۔

ب۔ اس کو دیگر قراءتوں کا تو اتر سے ثابت ہونا معلوم نہ ہو جیسا کہ عام طور سے عوام کو دیگر قراءتوں کا علم نہیں ہوتا اور صرف ان ہی لوگوں کا ان کو علم ہوتا ہے جو ان کے پڑھنے پڑھانے میں لگے ہوں۔ ایسی لاعلمی کی وجہ سے انکار پر بھی تکفیر نہ کی جائے گی، البتہ ایسے شخص کو حقیقت حال سے باخبر کیا جائے گا۔

ج۔ تو اتر تسلیم ہونے کے بعد بھی انکار کر لے تب بھی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ حقیقت یہ تو اتر ضروری و بدیہی نہیں بلکہ نظری و حکمی ہے جس کے انکار پر تکفیر نہیں کی جاتی۔ البتہ یہ سخت گمراہی کی بات ہے۔

باب: 9

محافل قراءت کی شرعی حیثیت

بسم اللہ حامدا و مصلیا

محفل قراءت جس طرح سے ہمارے معاشرے میں رائج ہو چکی ہے لوگوں کے ذہنوں میں اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں سوال اٹھتا رہتا ہے۔ بعض وجوہ سے اس کے جواز پر اطمینان نہ تھا جس کا بعض حضرات کے سامنے اظہار بھی کیا۔ بعض اہل علم حضرات نے تقریباً دو سال قبل اس بارے میں ایک استفتاء بھی مرتب کر کے دیا لیکن دیگر مصروفیات کی وجہ سے اس پر لکھنے کا موقع نہیں ملا۔ اس دوران جامعہ دارالعلوم الاسلامیہ لاہور کی جانب سے محافل قراءت کے عنوان سے حضرت مولانا مفتی جمیل احمد تھانوی رحمہ اللہ کا ایک مقالہ تقسیم کیا گیا۔ اس رسالہ کے بعض مندرجات سے اتفاق نہ ہوا لیکن پھر بھی کچھ لکھا نہ جاسکا۔ ابھی چند دن پہلے جامعہ صدیقیہ لاہور کے استاد قاری حبیب الرحمن سلمہ نے محفل قراءت کے نام سے ایک رسالہ چھپوا کر تقسیم کیا۔ ایک نسخہ مجھے بھی دیا۔ اب اور کاموں کو مؤخر کر کے میں بنام خدا محض ضروری بات لکھنے پر اکتفا کرتا ہوں۔ واللہ یہدی السبیل۔

قاری حبیب الرحمن لکھتے ہیں۔

”رسول اللہ ﷺ کے دور اقدس میں قراءت قرآن، سماع قرآن اور مدارسہ قرآن کی مثالیں ملتی ہیں گو محفل قراءت کی مروجہ صورت تو اس وقت نہ تھی مگر ایک جگہ جمع ہو کر ایک قاری تلاوت کرے اور باقی سنیں اور اسی طرح قرآن کریم کے حلقے لگیں اور حلقے میں شریک ہر ایک آدمی پڑھے اور باقی سنیں اس کا ثبوت حدیث سے ملتا ہے۔“ (ص 2 محفل قراءت)

قاری صاحب کی یہ بات درست ہے کہ محفل قراءت کی مروجہ صورت رسول اللہ ﷺ

کے دور میں نہ تھی۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ زمانہ خیر القرون میں بھی نہ تھی۔ اس سے یہ سوال خود بخود پیدا ہوتا ہے کہ پھر محفل قراءت کی مروجہ صورت کے جواز کی کیا دلیل ہے؟

1- ہم کہتے ہیں کہ محفل قراءت کی مروجہ صورت کے جواز کی کوئی دلیل موجود نہیں اور دیگر مفاسد سے صرف نظر کرتے ہوئے اس کے عدم جواز کی اصل دلیل یہ ہے کہ اس میں ایک مستحب کام کے لئے تداعی ہوتی ہے جو بذات خود صحیح نہیں۔

عدم جواز کی اس دلیل کے خلاف حضرت مفتی جمیل احمد تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

i- تجوید کے ساتھ قرآن پاک کا لوگوں تک پہنچانا واجب ہے کیونکہ ارشاد الہی ہے یا ایہا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک اور ارشاد نبوی ہے بلغوا عنی ولو آیت ii- قراءت قرآن کی عملی تبلیغ ہے۔

مفتی جمیل احمد صاحب رحمہ اللہ کا مذکورہ بالا استدلال اس طرح ہے کہ لوگوں کے سامنے تجوید کے ساتھ قرآن پڑھنا واجب ہے کیونکہ وہ قرآن کی عملی تبلیغ ہے اور واجب کے لئے تداعی ہو سکتی ہے لہذا لوگوں کو اکٹھا کر کے مروجہ طریقہ پر محفل قراءت کا انعقاد جائز ہے۔ قاری حبیب الرحمن سلمہ بھی اپنے رسالہ میں اس سے اتفاق کرتے ہیں۔

جواب میں ہم کہتے ہیں کہ قرآن پڑھنے اور سننے کی دو صورتیں ہیں۔

i- تبلیغ کی۔ جیسا کہ قرآن پاک کے درس یا تجوید وغیرہ کی تعلیم میں ہوتی ہے کہ پڑھ کے بھی دکھایا جاتا ہے اور مشق بھی کرائی جاتی ہے۔

ii- ذکر کی۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو کہا کہ تم مجھ کو قرآن پڑھ کر سناؤ۔ انہوں نے کہا کہ کیا میں آپ کو سناؤں حالانکہ آپ پر تو قرآن نازل ہوا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا میں دوسرے سے سننا پسند کرتا ہوں۔ (ص 20 محافل قراءات) اس صورت کو تعلیم و تبلیغ پر محمول کرنا کسی طرح بھی درست نہیں۔

ان دو میں سے پہلی صورت کی شرعی حیثیت واجب کی ہے جب کہ دوسری صورت کی حیثیت مستحب کی ہے۔

ہماری بات سے یہ نتیجہ نکلا کہ قرآن پاک کی جو تلاوت دوسرے کے سامنے کی جائے اس کو یہ سمجھنا کہ وہ لامحالہ تبلیغ و تعلیم ہے درست نہیں۔

اب ہم کہتے ہیں کہ محفل قراءت میں قرآن پاک پڑھنے اور سننے کی صورت تعلیم و تبلیغ کی نہیں بلکہ ذکر کی ہوتی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک تو مشاہدہ بتاتا ہے کہ محفل میں اکثر تعداد ان علماء قراء اور طلبہ کی ہوتی ہے جو قرآن پاک کو صحیح طریقے سے پڑھنے کو پہلے ہی جانتے ہیں۔ دوسرے عوام بھی ہوں تو ان کے پیش نظر حسن صوت اور حسن لہجہ ہوتا ہے۔

اس پر محفل میں پڑھنے والے اگر یہ کہیں کہ ہم تو تعلیم و تبلیغ کی نیت سے پڑھتے ہیں اور ہم سمجھتے ہیں کہ لوگ بھی اپنی قراءت کو بہتر بنانے کی نیت سے سنتے ہوں گے۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں قرآن پاک اور اس کی تجوید کی تعلیم کے طریقے متعین اور معروف ہیں۔ محفل قراءت میں تعلیم کا تصور سرے سے معروف نہیں لہذا یکطرفہ نیت سے محفل کی شرعی حیثیت نہیں بدلے گی۔

2- قراءت قرآن کے لئے تداعی کے جواز کی ایک دلیل حضرت مفتی جمیل احمد رحمہ اللہ نے یہ ذکر کی کہ رسول اللہ ﷺ نے خود بھی لوگوں کو جمع کر کے قرآن سنایا۔ وہ واقعہ یہ ہے۔

”حضور نے لوگوں کو فرمایا کہ سب جمع ہو جاؤ۔ میں تم کو ایک تہائی 1/3 قرآن مجید سناؤں گا۔ جو جمع ہونے پر تھے ہو گئے۔ حضور ﷺ تشریف لائے اور سورۃ قل ہو اللہ احد تلاوت فرمائی۔ پھر اندر تشریف لے گئے تو ایک صحابی نے دوسروں سے کہا کہ میں سمجھتا ہوں کہ یہ کوئی آسمانی حکم آیا ہوا ہے اسی لئے پھر اندر داخل ہو گئے۔ پھر حضور باہر تشریف لائے اور فرمایا کہ میں نے تم سے کہا تھا کہ تم کو ایک تہائی قرآن مجید سناؤں گا تو سن لو یہ سورۃ ایک تہائی قرآن مجید کے برابر ہے۔ (ص 20 محافل قراءات)

حضرت مفتی جمیل احمد تھانوی رحمہ اللہ کا اس واقعہ سے استدلال تعجب خیز ہے کیونکہ اس حدیث سے واضح ہے کہ وہ اجتماع اس لئے کیا گیا تھا کہ امت کو ایک حکم یعنی سورۃ اخلاص کے ثواب میں ایک تہائی قرآن کے برابر ہونے کی تعلیم دی جائے۔ مروجہ محفل قراءت کے لئے تداعی و اہتمام کو حدیث میں مذکورہ مقصد کی خاطر اجتماع و اہتمام پر قیاس کرنا تو قیاس مع الفارق ہے۔

3- حضرت مفتی جمیل احمد صاحب نے محفل قراءت کا ایک فائدہ یہ شمار کرایا ہے کہ اس سے کلام پاک کو بے عیب طریقہ سے پڑھنے کا شوق دلایا جاتا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ ہمیں اس فائدے سے انکار نہیں لیکن جب ہمیں مروجہ محفل قراءت کی شرعی حیثیت معلوم ہوگئی کہ ناجائز ہے تو اس فائدے کو حاصل کرنے کے لئے ناجائز کو ذریعہ بنانا درست نہیں۔ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے میلاد النبی کے سلسلہ میں مولانا تھانوی رحمہ اللہ کے ساتھ اپنی مکاتبت میں تحریر فرمایا کہ:

”فی الحقیقت جو امر خیر کہ بذریعہ نامشروع حاصل ہو وہ خود ناجائز ہے۔“

ورنہ تو محفل میلاد جو تداعی کر کے منعقد کی گئی ہو اس میں بھی یہ فائدہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے لوگوں کو رسول اللہ ﷺ کی سیرت و سنت معلوم کرنے کا شوق دلایا جاسکتا ہے۔

دارالافتاء خیر المدارس کی غلط فہمی اور اس کا ازالہ

جامعہ خیر المدارس ملتان کے دارالافتاء سے 19 اگست 2004ء کے فتویٰ نمبر 6/77 میں درج ہے کہ ”مذکورہ مفاسد سے خالی ہونے کی صورت میں لوگوں کی ترغیب کے لئے محفل حسن قراءت کا انعقاد درست معلوم ہوتا ہے کیونکہ..... حضور ﷺ سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو قرآن سنانا اور اس کے لئے جمع ہونا ثابت ہے۔“

عن ابی سعید الخدری ؓ قال جلست فی عصابة من ضعفاء المهاجرین و ان بعضهم یستتر ببعض من العری و قاری یقرأ علینا اذا جاء رسول اللہ ﷺ فقام علینا . فلما قام رسول اللہ ﷺ سکت القاری فسلم ثم قال ما کنتم تصنعون قلنا نستمع الی کتاب اللہ فقال الحمد للہ الذی جعل من امتی من امرت ان اصبر نفسی معهم. (مشکوٰۃ)

(حضرت ابوسعید خدری ؓ کہتے ہیں میں ضعفاء مہاجرین کی ایک جماعت میں بیٹھا جن کی یہ حالت تھی کہ لباس کی تنگی کی وجہ سے ایک دوسرے کے ذریعہ ستر پوشی کر رہے تھے اور ایک قاری ہمارے سامنے قرآن پڑھ رہے تھے کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور ہمارے پاس کھڑے ہو گئے۔ جب آپ آکر کھڑے ہوئے تو قاری خاموش ہو گئے۔ آپ ﷺ نے سلام کیا پھر پوچھا تم کیا کر رہے تھے۔ لوگوں نے جواب دیا کہ ہم اللہ کی کتاب کو سن رہے تھے۔ آپ نے فرمایا تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جس نے میری امت میں ایسے لوگ بنائے

کہ مجھے حکم دیا گیا کہ میں اپنے آپ کو ان کے ساتھ رکھوں۔
اس حدیث پاک سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا قرآن سننے کے لئے اجتماع ثابت ہوا۔

ہم کہتے ہیں کہ خیر المدارس کے دارالافتاء نے نہ تو قراءت کے بصورت تعلیم اور بصورت ذکر ہونے کے درمیان فرق کیا اور نہ ہی اس بات کو پیش نظر رکھا کہ حدیث میں مذکور اجتماع کے لئے تداعی ہوئی تھی یا نہیں۔ دوسری بات اس وجہ سے اہم ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اپنے فارغ اوقات مسجد میں گزارتے تھے اور اس طرح مختلف حلقے خود بخود لگ جاتے تھے اور کسی بھی حدیث سے یہ ثابت نہیں کہ ذکر اور بصورت ذکر تلاوت کے لئے تداعی کی گئی ہو۔ لہذا اگر وہ قراءت بصورت ذکر تھی تو خیر المدارس کے دارالافتاء کو اپنا مدعا ثابت کرنے کے لئے تداعی کو ثابت کرنا ہوگا کیونکہ مروجہ محفل قراءت میں تداعی لازمی ہے۔ اور اگر وہ قراءت بصورت تعلیم تھی تو ان کو یہ ثابت کرنا ہوگا کہ مروجہ محفل قراءت میں تلاوت کی صورت بھی تعلیمی اور تبلیغی ہوتی ہے حالانکہ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امر واقعہ ایسا نہیں ہے۔ ان دو باتوں کو ثابت کئے بغیر خیر المدارس کا فتویٰ سچی لا حاصل ہے۔

متبادل جائز طریقے

- 1- مسجد کے امام و خطیب اگر خود اچھے قاری ہوں تو وہ کبھی کبھی نماز کے علاوہ بھی نماز سے متصل بعد لوگوں کو ایک دور کو اچھے انداز سے پڑھ کر سنا دیں۔
- 2- کبھی کوئی مہمان قاری آئے ہوں تو ان سے پڑھو الیں۔
- 3- جن قاری صاحبان کے نزدیک اس طرح سے تبلیغ کی ضرورت ہے وہ وقتاً فوقتاً دوسری مساجد میں جا کر کسی تشہیر کے بغیر نماز کے بعد موجود لوگوں کو قرآن پاک سنائیں۔

باب: 10

مروجہ مجالس ذکر و درود کی شرعی حیثیت

بسم اللہ نحمدہ و نستعینہ و نستغفرہ و نؤمن بہ و نتوکل علیہ و نشہد
ان محمدا عبده و رسوله و صلی اللہ علیہ و علی آلہ و اصحابہ اجمعین۔

احادیث مبارکہ میں مجالس ذکر اور ان کی فضیلت کا بڑا واضح تذکرہ موجود ہے۔ اس
لئے مجالس ذکر کی مشروعیت و فضیلت میں تو کوئی شک ہی نہیں، لیکن احادیث میں مذکور مجالس
ذکر کی کیفیت کے بارے میں لوگوں میں خاصا غلو پایا جا رہا ہے۔ ہر قسم کی مجالس ذکر خواہ ان
کے لئے تداوی کی گئی ہو یا ان میں ذکر کسی ممنوع صورت میں کیا جاتا ہو سب کو فضیلت والی
مجالس ذکر میں شامل سمجھنے لگے ہیں اور بعض ظاہری و جزوی مصلحتوں اور فائدوں کی خاطر ان
کے معتقد ہو رہے ہیں، حالانکہ اس سے پہلے یہ دیکھنا بہت ضروری ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم جو
کہ اعمال کے کرنے میں اور فضائل کو سمیٹنے میں ہم سے زیادہ حریص تھے ان کے یہاں اور ان
کے دور میں مجالس ذکر کی کیا کیفیت تھی، جو کیفیت ان کے یہاں رائج تھی وہی ہمیں بھی اختیار
کرنی چاہئے اور جن کیفیتوں سے انہوں نے منع کیا ان سے بچنا چاہئے خواہ ان میں ہمیں
بظاہر کتنے ہی فوائد نظر آ رہے ہوں۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کا معمول تھا کہ فجر اور عصر کے بعد مسجد میں رہ کر ذکر کرتے تھے اور باقی اوقات میں بھی بعض صحابہ ذکر میں مصروف ملتے تھے۔ چونکہ ان کے دور میں مسجد کو خاص اہمیت حاصل تھی کہ علم کے حلقے بھی وہیں لگتے تھے۔ قضاء و حکومت کے معاملات بھی وہیں طے پاتے تھے۔ لہذا ذکر کرنے والے بھی ایک طرف کو ہو جاتے تھے اور اس طرح سے ذاکرین کی مجلس یا حلقہ قائم ہو جاتا تھا۔ اس کے لئے ایک دوسرے کو دعوت نہیں دی جاتی تھی۔ یعنی دوسرے لفظوں میں ان میں ذکر یا مجلس ذکر کے لئے تداعی نہ تھی۔ ہمارے دور میں بعض حضرات کو اس بات پر تعجب ہوتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں مجالس بغیر تداعی کے قائم ہو جاتی تھیں اور ان کے دل اس بات کو قبول کرنے سے ہچکچاتے ہیں لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حضرات کی نظروں سے صحابہ رضی اللہ عنہم کی دلچسپیاں اوجھل رہیں اور وہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اپنے زمانے کے لوگوں پر قیاس کرنے لگے۔

تداعی کے علاوہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں جماعتی یا اجتماعی صورت میں ذکر کرنے سے بھی اجتناب کیا جاتا تھا جس سے مراد یہ ہے کہ سب کے سب ذاکرین اس بات کا التزام کریں کہ وہ ایک وقت میں ایک ہی مخصوص ذکر کریں گے خواہ سراخواہ جہرا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجتماع اور مجلس کی جو کیفیت ہم نے بیان کی اس سے بھی مجلس اور اجتماع تو حاصل ہو جاتا تھا لیکن ذکر ہر شخص اپنا کرتا تھا پھر خواہ ذکر کے کلمات ہر ایک کے مختلف ہوں یا ایک ہی ہوں۔ بہر حال اس بات کا التزام نہیں کیا جاتا تھا کہ سب ایک وقت میں ایک ہی ذکر کریں بلکہ ایسا کرنے کو وہ بدعت جانتے تھے۔ اسی ناجائز طریقے کو ہم جماعتی یا اجتماعی ذکر کا نام دیتے ہیں۔

آگے ہمارے کلام میں ان ہی مذکورہ امور سے متعلق تفصیل ہے اور اس کو ہم چھ فصلوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

فصل اول: احادیث میں مجالس ذکر اور ان کی فضیلت کا تذکرہ۔

فصل دوم: خیر القرون میں مجلس ذکر کے لئے تداعی کا نہ ہونا۔

فصل سوم: اجتماعی ذکر جہری بدعت ہے۔

فصل چہارم: اجتماعی ذکر سری بدعت ہے۔

فصل پنجم: اجتماعی ذکر کے بدعت ہونے کی تائید۔

فصل ششم: مجالس ذکر کی مختلف مروجہ صورتیں اور ان کے احکام۔

فصل اول: احادیث میں مجالس ذکر اور ان کی فضیلت کا تذکرہ

(1) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَأَبِي سَعِيدٍ قَالَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَقْعُدُ قَوْمٌ يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا أَحَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ وَعَشِيَتْهُمْ الرَّحْمَةُ وَنَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ وَذَكَرَهُمُ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ.

حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہما کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو جماعت بیٹھی، اللہ کے ذکر میں مشغول ہو فرشتے اس جماعت کو سب طرف سے گھیر لیتے ہیں اور رحمت ان کو ڈھانپ لیتی ہے اور سکینہ ان پر نازل ہوتی ہے اور اللہ جل شانہ ان کا تذکرہ اپنی مجلس میں فرماتے ہیں۔

(2) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَإِنْ ذَكَرْنِي فِي مَلَأَ ذِكْرَتُهُ فِي مَلَأَ خَيْرٍ مِنْهُمْ.

حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں اور اگر وہ مجمع میں (یعنی دیگر ذکر کرنے والے مسلمانوں کے ساتھ یا دیگر مسلمانوں کی موجودگی میں) میرا ذکر کرتا ہے تو میں اس مجمع سے بہتر میں اس کا تذکرہ کرتا ہوں۔

(3) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ لِلَّهِ مَلَائِكَةً يَطُوفُونَ فِي الطُّرُقِ يَلْتَمِسُونَ أَهْلَ الذِّكْرِ فَإِذَا وَجَدُوا قَوْمًا يَذْكُرُونَ اللَّهَ تَنَادَوْا هَلُمُّوا إِلَيَّ حَاجَتُكُمْ.

حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کے کچھ فرشتے رستوں میں پھرتے رہتے ہیں اور اہل ذکر کو تلاش کرتے ہیں۔ جب وہ کچھ لوگوں کو اللہ کا ذکر کرتے پاتے ہیں تو ایک دوسرے کو بلاتے ہیں کہ اپنے مقصود کے لئے ادھر آؤ۔

قوله يذكرون الله: الاظهر ان المراد هو الاعم والمذكورات تمثيلات. و فيه دلالة على ان للاجتماع على الذكر منزلة و مرتبة (مرقاة، ص: 56، ج: 5) ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں یذکرون اللہ سے مراد ہر قسم کا ذکر

ہے، اور بعض حدیثوں میں جو مخصوص اذکار وارد ہوئے ہیں وہ بطور مثال کے ہیں۔ نیز اس حدیث میں ذکر کے لئے اجتماع کی فضیلت اور مرتبہ معلوم ہوا۔

(4) عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا مَرَرْتُمْ بِرِيَاضِ الْجَنَّةِ فَارْتَعَوْا قَالُوا وَمَا رِیَاضُ الْجَنَّةِ قَالَ حَلَقُ الدَّخْرِ.

حضرت انسؓ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب جنت کے باغوں پر گزرو تو خوب چروکسی نے عرض کیا یا رسول اللہ جنت کے باغ کیا ہیں ارشاد فرمایا کہ ذکر کے حلقے۔

(5) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ خَرَجَ مُعَاوِيَةُ عَلَى حَلَقَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ مَا أَجَلَسَكُمْ قَالُوا جَلَسْنَا نَذْكُرُ اللَّهَ.

حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مسجد میں ایک حلقہ کے پاس آئے اور ان سے پوچھا کہ تم لوگ کس لئے بیٹھے ہو۔ انہوں نے جواب دیا کہ ہم اللہ کا ذکر کرنے بیٹھے ہیں۔

(6) عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَهْلٍ بْنِ حَنِيفٍ قَالَ نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ فِي بَعْضِ أَبْيَاتِهِ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ فَخَرَجَ يَلْتَمِسُهُمْ فَوَجَدَهُ قَوْمًا يَذْكُرُونَ اللَّهَ فِيهِمْ ثَائِرُ الرَّأْسِ وَجَافِ الْجِلْدِ وَذُو الْقُوبِ أَلْوَا حِدٍ فَلَمَّا رَأَوْهُمْ جَلَسَ مَعَهُمْ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ فِي أَمْنِي مَنْ أَمَرَنِي أَنْ أَصْبِرَ نَفْسِي مَعَهُمْ.

حضرت عبدالرحمن بن سہلؓ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ اپنے کسی گھر میں تھے کہ آیت واصبر نفسك (ترجمہ: اپنے آپ کو ان لوگوں کے پاس بیٹھنے کا پابند کیجئے جو صبح شام اپنے رب کو پکارتے ہیں) نازل ہوئی اس پر آپ ان لوگوں کی تلاش میں نکلے ایک جماعت کو دیکھا کہ اللہ کے ذکر میں مشغول ہے بعض لوگ ان میں بکھرے ہوئے بالوں والے ہیں اور خشک کھالوں والے اور صرف ایک کپڑے والے ہیں جب حضور ﷺ نے ان کو دیکھا تو ان کے پاس بیٹھ گئے اور ارشاد فرمایا کہ تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جس نے میری امت میں ایسے لوگ پیدا فرمائے کہ خود مجھے ان کے پاس بیٹھنے کا حکم ہے۔

(7) ایک حدیث میں آیا ہے حضور اقدس ﷺ ارشاد فرماتے ہیں کہ میں ایسی جماعت

کے ساتھ بیٹھوں جو صبح کی نماز کے بعد آفتاب نکلنے تک اللہ کے ذکر میں مشغول ہو مجھے زیادہ پسند ہے اس سے کہ چار عرب غلام آزاد کروں۔ اسی طرح ایسی جماعت کے ساتھ بیٹھوں جو عصر کی نماز کے بعد سے غروب تک اللہ کے ذکر میں مشغول رہے یہ زیادہ پسند ہے چار غلام آزاد کرنے سے۔ (فضائل ذکر ص: 55)

نوٹ: ان احادیث سے معلوم ہوا کہ کسی جگہ کچھ لوگ بیٹھے اللہ تعالیٰ کا ذکر کر رہے ہوں خواہ مسجد میں یا خانقاہ میں یا کسی بھی جگہ اور خواہ وہ تلاوت کر رہے ہوں یا تسبیح و تہلیل کر رہے ہوں یا درود شریف پڑھ رہے ہوں یہ مجلس ذکر ہے جو فضیلت کی چیز ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم فجر کی نماز کے بعد اور عصر کی نماز کے بعد مسجد ہی میں بیٹھے اپنے اپنے ذکر و تلاوت میں مصروف رہتے اور دیگر اوقات میں بھی جب جس کو موقع ملتا وہ مسجد میں آکر تعلیم و تعلم یا ذکر میں مشغول ہو جاتا۔

فصل دوم: خیر القرون میں ذکر کی مجلسوں اور حلقوں کیلئے تداعی نہیں تھی
اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں مجالس اور حلقے قائم ہوتے تھے کیا ان کے لئے لوگوں کو بلایا جاتا تھا۔ دوسرے لفظوں میں کیا ان مجالس کے انعقاد کے لئے تداعی ہوتی تھی یا وہ مجالس اور حلقے بلا تداعی کے خود بخود قائم ہو جاتے تھے؟
حقیقت یہ ہے کہ خیر القرون میں تداعی کے ساتھ مجلس ذکر قائم کرنے کا ثبوت نہیں ملتا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کی دلچسپیاں آخرت سے متعلق تھیں۔ رسول اللہ ﷺ سے ذکر اور مجلس ذکر کی فضیلتیں اور مخصوص اوقات کی فضیلتیں سن کر صحابہ رضی اللہ عنہم کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی تھی کہ ان کو مخصوص اوقات میں جمع ہونے کی دعوت دی جائے یا اس کا اعلان کیا جائے۔ علامہ ابن الحاج مالکی رحمۃ اللہ علیہ المدخل میں ذکر کرتے ہیں۔

الا تری الی ما ورد عنہم فی اورادہم بعد الصبح والعصر فانہم کانوا فی مساجدہم فی ہذین الوقتین کانہم منتظرون صلاة الجمعة و یسمع لہم فی المساجد دوی کدوی النحل۔ (المدخل، ص: 75 ج: 1)

کیا تم دیکھتے نہیں ہو جو صحابہ رضی اللہ عنہم سے فجر اور عصر کے بعد ان کے اورادو

وٹائف کے بارے میں وارد ہوا ہے۔ ان دو وقتوں میں وہ اپنی مسجدوں میں ایسے وقت گزارتے تھے گویا کہ وہ جمعہ کی نماز کے منتظر ہوں۔ اور مسجدوں میں ان کے ذکر کی وجہ سے شہد کی مکھیوں کی سی بھنھناہٹ سنائی دیتی تھی۔

اپنے اس دور میں بھی ہمیں بہت سی مساجد میں کچھ نہ کچھ لوگ ایسے ملتے ہیں جو فجر کی نماز سے لے کر اشراق تک مسجد میں رہ کر ذکر و تلاوت میں مشغول رہتے ہیں تو خیر القرون کے لوگوں کی دلچسپیوں کے مسجد کے ساتھ وابستہ ہونے کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے لوگوں کو تعلیم کی مجلس میں شرکت کی دعوت دینا تو ملتا ہے ذکر کی مجلس میں شرکت کی دعوت دینا نہیں ملتا۔ حالانکہ جیسے اوپر مذکور ہوا اس وقت مسجد میں لوگ ذکر کے لئے بھی جمع ہوتے تھے۔

وهو ابو هريرة رضى الله عنه حين خرج الى الناس بسوق المدينة فنادى فيهم ما بالكم ميراث رسول الله ﷺ يقسم فى المسجد بين امته وانتم مشغولون فى الاسواق فتركوا السوق واتوا الى المسجد فوجدوا الناس حلقا حلقا لتعليم القرآن والحديث والحلال والحرام فقالوا واين ما ذكرت يا ابا هريرة قال هذا ميراث نبىكم وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما ورثوا العلم وها هو ذا. (المدخل، ص: 82، ج: 1)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ کے بازار میں لوگوں کے پاس گئے اور ان میں اعلان کیا کہ اے لوگو! تمہیں کیا ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کی میراث تو آپ کی امت میں مسجد میں تقسیم کی جا رہی ہے اور تم یہاں بازاروں میں مشغول ہو لوگوں نے (یہ سوچ کر کہ آپ ﷺ کی چھوڑی ہوئی کوئی چیز برکت کے طور پر ہی مل جائے گی) بازار چھوڑا اور مسجد کی طرف آئے اور لوگوں کو حلقوں میں دیکھا تعلیم قرآن کا حلقہ، تعلیم حدیث کا حلقہ، اور حلال و حرام کی تعلیم کا حلقہ، تو پوچھا اے ابو ہریرہ آپ نے جو کہا تھا وہ کہاں ہے؟ انہوں نے فرمایا یہی تمہارے نبی کی میراث ہے۔ انبیاء علیہم السلام دینار و درہم کی میراث نہیں چھوڑتے علم کی میراث چھوڑتے ہیں اور وہ یہی ہے۔

علاوہ ازیں یہ اذکار و اوراد نقل و مندوب ہیں جس کے لئے تداعی جائز نہیں اور مولانا

خلیل احمد سہارن پوری رحمۃ اللہ علیہ اس بارے میں ضابطہ تحریر فرماتے ہیں۔ ”پس غور کرنا چاہئے کہ نفس ذکر مولود مندوب و مستحسن ہے مگر صلوٰۃ نفل اس سے اعلیٰ و افضل ہے کہ عمدہ عبادات اور افضل القربات ہے اور خیر موضوع ہے مگر بایں ہمہ بوجہ تداعی و اہتمام کے کہ یہ اس میں مشروع نہیں بدعت لکھتے ہیں۔ یہاں ذکر مولود میں بھی گو مندوب ہے مگر تداعی و اہتمام اس کا کہیں سلف سے ثابت نہیں بدعت ہووے گا۔ البتہ وعظ و دروس میں تداعی ثابت ہے کیونکہ وہ فرض ہے جیسا کہ فرائض صلوات میں تداعی ضروری ہے۔“

(برائین قاطعہ، ص: 153)

فصل سوم: اجتماعی ذکر جہری بدعت ہے

اجتماعی ذکر سے ہماری مراد یہ ہے کہ سب ذکر کرنے والے یہ التزام کریں کہ وہ سب ایک وقت میں ایک ہی ذکر کریں گے خواہ اس میں ان کا کوئی امیر ہو یا نہ ہو۔

ماخرجه صاحب الحلیۃ رحمہ اللہ وغیرہ عن ابی البختری قال اخبر رجل عبد اللہ بن مسعود ان قوما يجلسون فی المسجد بعد المغرب فیہم رجل یقول کبروا اللہ کذا و کذا و سبحوا اللہ کذا و کذا و احمدا اللہ کذا و کذا قال عبد اللہ فیقولون ذلک؟ قال نعم قال فاذا رأیتهم فعلوا ذلک فائتني فاخبرني بمجلسهم قال فائتته فاخبرته بمجلسهم فاتاهم و علیہ برنس له فجلس فلما سمع ما یقولون قام و کان رجلاً حديداً فقال انا عبد اللہ بن مسعود واللہ الذی لا الہ غیرہ لقد جئتم ببدعة ظلماء اولقد فقتم اصحاب محمد ﷺ علما. فقال احدهم متعذراً واللہ ما جئنا ببدعة ظلماء ولا فقتنا اصحاب محمد ﷺ علما. فقال عمرو بن عتبة یا ابا عبد الرحمن نستغفر اللہ قال علیکم بالطریق فالزموه فواللہ لئن فعلتم لقد سبقتم سبقا بعيدا و لئن اخذتم یمینا و شمالا لتضلون ضلالا بعيدا. (المدخل، ص: 75، ج: 1)

وفی رواية اخرجها الطبرانی فی الکبیر فقال عمرو بن عتبة بن فرقہ استغفر اللہ یا ابن مسعود و اتوب الیہ فامرهم ان یتفرقوا.

(حياة الصحابه، ص: 247، ج: 3)

حلیۃ الاولیاء وغیرہ میں ابو یوسف سے روایت ہے ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو خبر دی کہ کچھ لوگ مغرب کے بعد مسجد میں بیٹھتے ہیں۔ ان میں سے ایک شخص کہتا ہے کہ اتنی مرتبہ تکبیر کہو اور اتنی مرتبہ تسبیح کہو اور اتنی مرتبہ الحمد للہ کہو۔ حضرت عبداللہ بن مسعود نے پوچھا تو کیا وہ ایسا کہتے ہیں؟ اس شخص نے جواب دیا کہ جی ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا جب تم ان کو ایسا کرتے دیکھو تو میرے پاس آ کر مجھ کو ان کی مجلس کی خبر دینا۔ کہتے ہیں کہ میں نے آ کر آپ کو ان کی مجلس کے انعقاد کی خبر دی۔ حضرت عبداللہ بن مسعود برنس (ٹوپی والا لمبا کوٹ) پہنے ہوئے ان لوگوں کے پاس آئے اور بیٹھ گئے اور جب جو کچھ وہ کہہ رہے تھے اس کو سنا تو کھڑے ہو گئے اور وہ تیز فہم اور سخت آدمی تھے اور کہا میں عبداللہ بن مسعود ہوں۔ خدائے وحدہ لا شریک لہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ یا تو تم نے یہ نہایت تاریک اور سیاہ بدعت ایجاد کی ہے یا تم علم میں جناب نبی کریم ﷺ کے صحابہ سے بڑھ گئے ہو؟ ان میں سے ایک نے معذرت کے طور پر کہا کہ اللہ کی قسم نہ تو ہم نے تاریک و سیاہ بدعت ایجاد کی اور نہ ہی علم میں محمد ﷺ کے اصحاب پر فائق ہوئے۔ اور عمرو بن عتبہ نے کہا کہ اے ابو عبدالرحمن ہم اللہ کے حضور توبہ و استغفار کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ (صحابہ کے) طریقہ کو لازم پکڑو۔ اللہ کی قسم اگر تم نے اس جیسے کام کئے تو تم (صحیح دین سے) بہت پیچھے رہ جاؤ گے اور اگر تم نے (دین سے) دائیں بائیں کوئی راہ اختیار کی تو تم دور کی گمراہی میں جا پڑو گے۔ طبرانی کی معجم کبیر کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ عمرو بن عتبہ بن فرقہ نے کہا اے ابن مسعود میں اللہ کے حضور توبہ و استغفار کرتا ہوں۔ تو آپ نے لوگوں کو متفرق ہونے کا حکم دیا۔

دیکھئے جو اذکار تھے یعنی تسبیح و تہلیل و تحمید یہ سب مسنون ہیں، مسجد میں ذکر کرنا بھی منع نہیں بلکہ دور صحابہ رضی اللہ عنہم میں (تداعی کے بغیر) ذکر کی مجالس اور حلقے قائم ہوتے ہی تھے اور مسجد میں ہوتے تھے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ فقط جہراً کرنا ممنوع ہوتا تو حضرت عبداللہ بن مسعود اس سے منع فرماتے۔ حضرت نے منع فرمایا تو اجتماعی ذکر کرنے سے منع فرمایا اور اس پر قوی دلیل طبرانی کے یہ الفاظ ہیں فامروہم ان یتفرقوا (ان کو متفرق ہونے کا حکم دیا)۔

فصل چہارم: اجتماعی ذکر سری بدعت ہے سنن دارمی میں روایت ہے:

کنا نجلس علی باب عبد اللہ بن مسعود قبل صلوۃ الغداة فاذا خرج مشینا
معه الی المسجد فجاءنا ابو موسی الاشعری فقال اخرج الیکم ابو عبد الرحمن
بعد؟ قلنا لا. فجلس معنا حتی خرج فلما خرج قمنا الیه جمیعاً فقال له ابو موسی
یا ابا عبد الرحمن انی رایت فی المسجد آنفا امرأً انکرته ولم ار والحمد لله
الاخیراً قال فما هو؟ فقال ان عشت فستراه قال رایت فی المسجد قوماً حلقا
جلوساً ينتظرون الصلاة فی کل حلقة رجل و فی ایدیہم حصی فیقول کبروا
مائة فیکبرون مائة فیقول هللوا مائة فیهللون مائة و یقول سبحوا مائة فیسبحون
مائة قال فما ذا قلت لهم؟ قال ما قلت لهم شیئاً انتظار رایک أو انتظار امرک
قال فلا امرتهم ان یعدوا سیئاتهم وضمنت لهم ان لا یضیع من حسنا تهم ثم
مضی و مضینا معه حتی اتی حلقة من تلک الحلق فوقف علیہم فقال ما هذا الذی
اراکم تصنعون قالوا یا ابا عبد الرحمن حصی نعدبه التکبیر والتهلیل والتسبیح.
قال فعدوا سیئاتکم فانا ضامن ان لا یضیع من حسنا تکم شیئاً و یحکم یا امة محمد
ما اسرع هلکتکم هؤلاء صحابة نبیکم ﷺ متوافرون وهذه ثیابه لم تبل و آئیتہ
لم تکسرو الذی نفسی بیدہ انکم لعلی ملة هی اهدی من ملة محمد أو مفتتحو
باب ضلالة؟ قالوا و اللہ یا ابا عبد الرحمن ما اردنا الا الخیر قال و کم من مرید
للخیر لن یصیبہ ان رسول اللہ ﷺ حدثنا ان قوماً یقرؤن القرآن لا یجاوز تراقیہم
و ایم اللہ ما ادری لعل اکثرهم منکم ثم تولى عنهم. فقال عمرو بن سلمة رایننا
عامة اولئک الحلق یطاعنونا یوم النہروان مع الخوارج.

(سنن دارمی، ص: 60، ج: 1)

ترجمہ: فجر کی نماز سے پیشتر ہم حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے دروازے پر بیٹھ جاتے اور
جب وہ باہر نکلتے تو ان کے ساتھ مسجد تک پیدل جاتے تھے (ایک دن) حضرت ابو موسیٰ

اشعری رضی اللہ عنہ ہمارے پاس آئے اور پوچھا کہ کیا ابو عبد الرحمن (یعنی عبداللہ بن مسعودؓ) تمہارے پاس باہر آئے ہیں؟ ہم نے کہا کہ نہیں۔ تو وہ بھی ہمارے ساتھ ہی بیٹھ گئے۔ جب حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ باہر نکلے تو ہم سب ان کی طرف کھڑے ہوئے اور حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اے ابو عبد الرحمن! میں نے ابھی مسجد میں ایسی بات دیکھی جو میں نے بری سمجھی اور الحمد للہ میری نیت بھلائی ہی کی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے پوچھا کہ وہ کیا بات ہے۔ تو انہوں نے جواب دیا کہ آپ کی زندگی رہی تو آپ اس کو عنقریب دیکھ لیں گے۔ میں نے مسجد میں لوگوں کو نماز کے انتظار میں متعدد حلقے بنائے بیٹھے دیکھا۔ لوگوں کے پاس کنکریاں ہیں اور ہر حلقہ میں ایک شخص کہتا ہے کہ سومرتہ تکبیر کہو تو لوگ سومرتہ تکبیر کہتے ہیں اور وہ کہتا ہے کہ سومرتہ لا الہ الا اللہ کہو تو لوگ سومرتہ یہ کلمہ کہتے ہیں اور وہ شخص کہتا ہے کہ سومرتہ تسبیح کہو تو لوگ سومرتہ سبحان اللہ کہتے ہیں اس پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے پوچھا پھر آپ نے ان لوگوں کو کیا کہا۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے جواب دیا آپ کی رائے یا آپ کے حکم کے انتظار میں میں نے ان سے کچھ نہیں کہا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا کہ آپ نے ان سے یہ کیوں نہ کہا کہ وہ اپنے گناہ شمار کریں اور آپ نے ان کو یہ ضمانت کیوں نہ دی کہ (اپنے گناہ شمار کرنے کی صورت میں) ان کی کوئی نیکی ضائع نہ ہوگی۔

پھر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ چلے اور ہم بھی آپ کے ساتھ چلے یہاں تک کہ وہ ان حلقوں میں سے ایک حلقہ کے پاس آئے اور وہاں کھڑے ہوئے۔ پھر ان سے پوچھا یہ میں تمہیں کیا کرتے دیکھ رہا ہوں۔ انہوں نے جواب دیا کہ کنکریاں ہیں جن پر تکبیر تہلیل اور تسبیح کو شمار کر رہے ہیں آپ نے فرمایا کہ تم اپنے گناہوں کو شمار کرو اور میں ضمانت دیتا ہوں کہ اس صورت میں تمہاری کوئی نیک ضائع نہ ہوگی۔ اے امت محمد تم پر افسوس ہے کہ کتنی جلدی تمہاری بربادی ہے۔ تمہارے نبی ﷺ کے یہ صحابہ کثیر تعداد میں موجود ہیں اور آپ ﷺ کے کپڑے ابھی بوسیدہ نہیں ہوئے اور آپ کے برتن ابھی نہیں ٹوٹے۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے یا تو تم ایسی ملت پر ہو جس میں محمد ﷺ کی ملت سے زیادہ ہدایت ہے یا تم لوگ گمراہی کا دروازہ کھولنے والے ہو۔ انہوں نے کہا کہ اے ابو عبد الرحمن ہم نے تو فقط خیر کا ارادہ کیا ہے۔ آپ نے فرمایا کتنے ہی خیر کا ارادہ کرنے والے

ہیں جن کو (صحابہ کا طریقہ اختیار نہ کرنے کی وجہ سے) ہرگز خیر حاصل نہیں ہوتی۔ رسول اللہ ﷺ نے ہم سے بیان کیا تھا کہ کچھ لوگ قرآن پڑھیں گے لیکن وہ ان کے حلق سے آگے نہیں جائے گا اور اللہ کی قسم میں نہیں جانتا شاید کہ ان کی اکثریت تم ہی لوگوں میں سے ہو۔ پھر آپ ان لوگوں کی طرف سے پھر گئے۔ عمر بن مسلمہ کہتے ہیں، ہم نے دیکھا کہ ان حلقوں کی اکثریت خوارج کے ساتھ مل کر ہمارے خلاف جنگ نہروان میں لڑ رہی تھی۔

دارمی کی اس روایت کا مضمون اس پر خود دلیل ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قصہ اس قصہ سے علیحدہ ہے جو حلیہ سے اوپر مذکور ہوا۔ سابقہ حدیث میں مغرب کی نماز کے بعد کا قصہ ہے جب کہ یہ واقعہ فجر کی نماز سے پہلے کا ہے۔ نیز پہلے قصہ میں شریک مجلس عمرو بن عبہ کے استغفار و توبہ کا ذکر ملتا ہے جب کہ اس قصہ میں شرکاء مجلس کا مقابلہ میں بحث کرنا مذکور ہے کہ جواب دیا واللہ یا ابا عبد الرحمن ما اردنا الا الخیر (اے ابو عبد الرحمن اللہ کی قسم ہمارا ارادہ تو فقط خیر کا ہے)۔ سابقہ قصہ میں ذکر جہری مذکور ہے جس کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے خود سنا جب کہ اس قصہ میں ذکر سری مذکور ہے اسی لئے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے قدرے توقف کے بعد پوچھا کہ یہ میں تم کو کیا کرتے دیکھتا ہوں؟

اس سوال سے ذکر کے سری ہونے پر استدلال علامہ ابن الحاج رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے ایک حلقہ میں تشریف لائے اور پوچھا تمہاری یہ مجلس کیسی ہے؟ انہوں نے جواب دیا جلسنا نذکر اللہ (ہم اللہ کا ذکر کرنے بیٹھے ہیں)۔

علامہ ابن الحاج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

لأنهم لو كانوا يذكرون الله جهراً لم يحتج عليه السلام الى ان يستفهمهم بل كان يخبرهم بالحكم من غير استفهام فلما ان استفهم دل على ان ذكرهم كان سراً. و كذلك جوابهم له عليه الصلوة والسلام بقولهم جلسنا نذكر الله ادل دليل على انهم كانوا يذكرون الله تعالى سراً اذ انه لو كان ذكرهم جهراً لما كان لاختبارهم بذلك معنى زائدا اذ انه عليه الصلوة والسلام قد سمع ذلك منهم فكان جوابهم ان يقولوا جلسنا لما سمعته أو لما رأيته منا الى غير ذلك من هذا المعنى لأنهم يتحاشون ان يكون منهم الجواب لغير فائدة.

(المدخل، ص: 87 ج: 1)

کیونکہ اگر وہ اللہ کا ذکر جہراً کر رہے ہوتے تو نبی ﷺ کو ان سے پوچھنے کی حاجت نہ تھی بلکہ آپ بغیر پوچھے ان کو حکم بتا دیتے۔ تو آپ ﷺ کا سوال کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ صحابہ کا ذکر سری تھا۔ اسی طرح صحابہ نے آپ ﷺ کو جو جواب دیا وہ بھی اس بات پر کھلی دلیل ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ذکر سری کر رہے تھے کیونکہ اگر ان کا ذکر جہری ہوتا تو ان کے جواب سے کوئی زائد فائدہ تو حاصل نہ ہوتا اس لئے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے تو ان سے ذکر کو سن ہی لیا ہوتا، لہذا ان کا جواب یہ ہوتا کہ جو آپ نے ہم سے سنایا آپ نے ہم سے دیکھا ہم اسی کے لئے بیٹھے تھے کیونکہ وہ حضرات اس بات سے اعراض کرتے تھے کہ ان کا جواب بے فائدہ ہو۔

حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمہ اللہ کے کلام سے تائید

ایک صاحب نے دارمی کی مذکورہ بالا روایت ذکر کر کے حضرت مولانا حسین احمد مدنی نور اللہ مرقدہ کے سامنے یہ شبہ ظاہر کیا کہ صوفیاء کا موجودہ سلسلہ ایسا ہے جس میں اس طرح کے اشغال، وظائف اور ذکر کے حلقے پائے جاتے ہیں جو اس روایت کی روشنی میں محدث کہے جاسکتے ہیں اور ان پر تکبیر کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

اس پر حضرت مولانا حسین احمد مدنی نور اللہ مرقدہ نے مجالس ذکر کی فضیلت والی چند حدیثیں جو ہم بھی اوپر ذکر کر چکے ہیں تحریر فرما کر یہ جواب دیا۔

”یہ روایات اور ان کے ہم معنی شیخین وغیرہا کی مرفوعات صحیحہ ہیں (یعنی رسول اللہ ﷺ کے ارشادات ہیں) ان کے مقابلہ میں دارمی کی وہ روایت جو آپ نے ذکر فرمائی ہے کیا حیثیت رکھتی ہے جب کہ وہ موقوف (یعنی صحابی کا قول) ہے اور اس کے رواۃ متفق علیہ نہیں ہیں اگرچہ ثقاہۃ ہیں اس لئے:

اگر معارضہ کیا جائے گا تو احادیث مذکورہ بالا ہی کو ترجیح ہوگی خصوصاً جب کہ اطلاق آیات ذکر ان کی موید ہیں۔ جن سے اجتماع اور انفراد سب کا ثبوت ہوتا ہے۔

اور اگر کوئی صورت جمع کی نکالی جائے تو یہ کہنا ممکن ہے کہ کوئی چیز ہر دو صاحبوں نے

اس جماعت میں ایسی مشاہدہ کی جو کہ زمانہ سعادت میں نہیں پائی گئی اور اس میں افراط و تفریط کا شائبہ تھا، اس بناء پر منع کیا نہ کہ نفس اجتماع بالذکر اور اس کی مباح کیفیت کو اور اگر اس میں کوئی تخصیص ایسی کی جائے جو کہ محض انکار ہو سکتی تو حلق ذکر میں کسی خاص کیفیت منکرہ پر یہ ممانعت محمول ہوگی۔“ (مکتوبات جلد دوم)

حضرت مولانا مدنی نور اللہ مرقدہ کی یہ تحریر ہمارے ذکر کردہ مضمون کے موافق ہے اور اس کی تائید کرتی ہے معارضہ کی ضرورت ہی نہیں اس لئے ہم نے جمع (بین الاحادیث) کی صورت کو لیا ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعرئؓ دونوں ہی نے اس جماعت میں جو بات مشاہدہ کی جو کہ زمانہ سعادت میں نہیں پائی گئی اور اس میں افراط و تفریط کا شائبہ بھی تھا وہ اجتماعی ذکر کرنے کا التزام تھا۔ یہی بات محض انکار ہے اور یہی وہ خاص کیفیت منکرہ ہے جس پر ممانعت محمول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ طبرانی میں ہے فامروہم ان یتفرقوا (حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ان کو متفرق ہونے کا حکم دیا) اور یہ حکم اس لئے تھا کہ ان کے ذکر میں تفرق ہو جائے ورنہ مسجد میں ہوتے ہوئے ان کے تفرق ابدان سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا بلکہ مجلس قائم رہتی ہے۔

علاوہ ازیں ہم ممانعت کو مطلق بھی نہیں لیتے اور وہ مجالس ذکر جو تداعی کے بغیر ہوں اور جن میں اجتماعی ذکر کا التزام نہ کیا گیا ہو ان مجالس ذکر کو جائز سمجھتے ہیں اور صرف ان مجالس ذکر کی تخصیص کرتے ہیں جن کے لئے تداعی کی گئی ہو یا جن میں اجتماعی ذکر کا التزام کیا گیا ہو کہ یہ محض انکار ہو سکتی ہیں۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ سے تائید

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ ان لوگوں کا یہ فعل باوجودیکہ ذکر الہی اور تکبیر و تسبیح و تہلیل ہی تھا مگر چونکہ اس کی وضع اور ہیئت ایسی مقرر کی گئی تھی جس کا ثبوت شریعت مطہرہ سے نہیں تھا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے نزدیک ناجائز اور بدعت تھا۔ اس پر بدعت کا حکم لگانے کی وجہ کیا تھی۔ صرف یہی کہ ذکر اللہ اگرچہ ہر وقت

مطلوب اور محبوب ہے مگر اس کے لئے یہ اہتمام و اجتماع کرنا حدود شریعت سے تجاوز کرنا تھا۔ ہر شخص کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ بطور خود جس قدر چاہے ذکر اللہ کرے لیکن یہ اختیار نہیں کہ ایک جدید اور نئی صورت اور ہیئت ایجاد کرے اور پھر اسے طریق شرعی اور موجب ثواب اعتقاد کرے۔ (کفایت المفتی ج 4 ص 121)

مولانا مفتی عبدالستار صاحب مدظلہ کے فتویٰ سے تائید

خیر الفتاویٰ ص 708 ج 2 میں مولانا مفتی عبدالستار مدظلہ تحریر فرماتے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کا انکار کسی ہیئت خاصہ کی بناء پر تھا نفس اجتماعی ذکر پر نہ تھا اجتماعی ذکر کی ایک شکل یہ ہے کہ سب ذکرین قصداً آواز ملا کر ذکر کرنے کا التزام کریں یا ایک کہلائے باقی مجمع اس کے پیچھے اسی کلمہ کو دہرائے جیسے بچوں کو گنتی یا پہاڑے یاد کرائے جاتے ہیں۔ اجتماعی ذکر کی یہ دونوں صورتیں محل کلام ہیں اور تیسری شکل یہ ہے کہ ذکرین ایک جگہ مجتمع ہوں اور سب اپنا اپنا ذکر کریں کسی دوسرے کے ذکر کی طرف قطعاً متوجہ نہ ہوں۔ وقت و محل کی وحدت کے اعتبار سے یہ اجتماعی ذکر ہے، لیکن نفس ذکر کے لحاظ سے انفرادی ہے۔ یہ درست ہے پس ممکن ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا انکار پہلی دوسری قسم کے بارے میں ہو جس کا آپ نے وہاں مشاہدہ کیا۔ (ص: 708)

حضرت مفتی عبدالستار صاحب مدظلہ نے جماعتی صورت میں ذکر جہری کا حکم تو بتایا البتہ ذکر سری سے سری سے تعرض نہیں کیا لیکن داری کی روایت اس کے عدم جواز پر کافی دلیل ہے۔

فصل پنجم: اجتماعی ذکر کے بدعت ہونے کی تائید

اجتماعی ذکر کرنا خواہ جہری ہو یا سری ہو بدعت ہے اس کی تائید علامہ ابن الحاج کی اس بات سے بھی ہوتی ہے فرماتے ہیں۔

فالذی یبغی للعالم الیوم بل یجب علیہ ان لا ینظر الی العوائد الی اصطلاحنا علیہا ولا بکون سلفنا مضوا علیہا اذ قد یکون فی بعضها غفلة أو غلط أو سهو ولكن ینظر الی القرون المتقدم ذکرها. فان فعل هو منها شیئا مما یراه مصلحة

فی وقتہ فینبغی لہ اویجب علیہ ان یبین ذلک و یعترف بین الناس انه محدث و یبین السبب الذی لاجلہ فعل ذلک قد کان سیدی ابو محمد المرجانی یاخذ ہذا الاحزاب و یقراھا جماعۃ و یدکرھا جماعۃ بعد الصبح و العصر ولم یزل علی ذلک دابہ الی موتہ و کان رحمہ اللہ ینخبر ان ذلک بدعۃ وانما فعلہ لضرورۃ و ہی ان الہم قد قلت و قل فقیر ان یصلی الصبح او العصر ثم یقوم یدکر اللہ تعالیٰ و یقرأ فی ہذین الوقتین المشہودین الا انہم یقومون من مصلاہم اما للنوم ان کان فی الصبح أو للتحدث فیما لا یعنی انکان فی العصر ان سلموا من الغیۃ والنمیمۃ فلما ان تحققوا وقوع هذا المحذور ودعوه هذا المكروه لان ارتکاب المکروہات اولی بل او جب من ارتکاب المحذورات ہکذا یجب ان تكون المحافظة علی السنن و حفظها فینبہ الناس علیہا و یعلمہم بالعوائد المتخذۃ انہا لیست منها و ینخبرہم بالضرورات التی كانت سببا لفعلہا ولاجل الغفلۃ عن هذا التنبہ وقع ما وقع من الادعاء بها بانہا سنۃ السلف والخلف لان الغالب علی الناس تحسین ظنہم بمشاہدہم و علمائہم و انہم لا یخالفون و انہم علی سبیل الاتباع و ترک الابتداع، الا ترى انہم قالوا من لم یرخطأ شیخہ صوابا لم ینتفع بہ فیحمل لاجل هذا ما یصدر منہم علی انه سنۃ مامور بہا۔

(المدخل، ص: 93، ج: 1)

اس زمانہ میں عالم کے لئے جو مناسب ہے بلکہ اس پر جو واجب ہے وہ یہ ہے کہ وہ ان رسوم کی طرف نظر نہ کرے جو ہم میں رواج پاگئی ہیں یا ہم سے پہلے لوگوں کا ان پر عمل رہا ہے کیونکہ یہ بعض باتیں غفلت یا غلطی یا سہو کی وجہ سے رائج ہو جاتی ہیں بلکہ قرون (اولی) کی طرف نظر رکھے۔ اور اگر ان رسوم میں سے کسی کو مصلحت وقت کی بناء پر اختیار کرے تو اس پر واجب ہے کہ اس کو تفصیل سے بیان کر دے اور لوگوں کے سامنے اعتراف کر لے کہ یہ بدعت ہے اور جس سبب سے اس کو اختیار کیا ہے اس کو بھی بیان کر دے۔ سیدی ابو محمد مرجانی رحمہ اللہ ان احزاب و اواراد کا جماعتی صورت میں فجر اور عصر کے بعد ذکر کرتے تھے اور آپ کا یہ طریقہ آپ کی وفات تک جاری رہا۔ لیکن آپ متعلقین کو بتا دیتے تھے کہ یہ طریقہ بدعت ہے اور

انہوں نے اس کو محض ضرورت کی بنا پر اختیار کیا ہے اور وہ ضرورت یہ ہے کہ ہمتیں کم ہو گئی ہیں اور کم ہی فقیر (صوفی) ایسے ہیں جو فجر یا عصر پڑھ کر ان دو مشہود وقتوں میں اللہ تعالیٰ کے ذکر اور قراءت میں مشغول ہوتے ہوں۔ عام طور سے فجر کی نماز کے بعد تو سو جاتے ہیں۔ اور عصر کے بعد لایقنی باتوں میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ یہ بھی صرف اسی صورت میں ہے۔ جب ان کی باتیں چغل خوری اور غیبت سے خالی ہوں۔ جب ابو محمد مرجانی رحمہ اللہ کو لوگوں کے اس حرام میں مبتلا ہونے کا تحقیق ہوا تو انہوں نے حرام سے چھڑانے کے لئے ان کو مکروہ طریقے میں لگایا کیونکہ مکروہات کا ارتکاب حرام کے ارتکاب سے بچنے کے لئے اولیٰ بلکہ واجب ہے۔ اس طرح سے سنتوں کی محافظت اور حفاظت ضروری ہے لہذا لوگوں کو ان باتوں پر تنبیہ کر دے اور ان کو بتائے کہ اختیار کردہ رسوم سنت نہیں ہیں اور ان کو بتائے کہ کس وجہ سے ان کو اختیار کیا ہے۔ اسی تنبیہ و منہبہ سے غفلت کی بناء پر یہ دعوے وجود میں آئے کہ یہ رسوم سلف و خلف کی سنت ہیں کیونکہ لوگوں پر اپنے مشائخ و علماء کے بارے میں حسن ظن غالب ہوتا ہے کہ وہ سنت کی مخالفت نہیں کرتے اور وہ اتباع سنت اور ترک بدعت کے طریقے پر ہی قائم رہتے ہیں کیا دیکھتے نہیں ہو کہ یہاں تک کہا ہے کہ جو اپنے شیخ کی خطا کو بھی درستگی پر نہ سمجھے اسے نفع حاصل نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے لوگ اپنے مشائخ کی ہر بات کو مامور بہ اور سنت سمجھتے ہیں۔ دیکھئے علامہ ابن الحاج رحمہ اللہ کس طرح ابو محمد مرجانی رحمہ اللہ کا یہ قول بلا کثیر نقل کرتے ہیں کہ اجتماعی و جماعتی صورت میں ذکر اور اوراد کی قرائت بدعت اور مکروہ ہے۔

اس عبارت پر ہم تین تنبیہیں ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

تنبیہ نمبر 1: سنت و بدعت کے تقابل کے وقت سنت سے مراد وہ عمل ہے جس کے لئے شرع میں کوئی دلیل ہو اور بدعت سے مراد وہ عمل ہے جس کے لئے شرع میں کوئی دلیل نہ ہو۔

جاننا چاہئے کہ بدعت کے مقابلہ میں جب سنت کو بولا جاتا ہے تو اس سے مراد وہ شے ہوتی ہے جس کے لئے شرع میں کوئی دلیل ہو۔ مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں:

..... بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ جو شے قرون ثلاثہ میں موجود ہو وہ سنت ہے اور جو بوجود

شرعی موجود نہ ہو وہ بدعت ہے۔ اب سنو کہ وجود شرعی اصطلاح اصول فقہ میں اس کو کہتے ہیں جو بدون شارع کے بتلانے کے اور فرمانے کے معلوم نہ ہو سکے اور حس اور عقل کو اس میں دخل نہ ہو پس اس شے کا وجود شارع کے ارشاد پر موقوف ہوا خواہ صراحتاً ارشاد ہو یا اشارۃً و دلالتاً۔ پس جب کسی نوع ارشاد سے حکم جواز کا ہو گیا تو وہ شے وجود شرعی میں آگئی۔ اگرچہ اس کی جنس ابھی خارج میں نہ آئی ہو..... اور یہ بھی یاد رہے کہ حکم کا اثبات قرآن و حدیث سے ہی ہوتا ہے اور قیاس مظہر حکم کا ہے مثبت حکم کا نہیں ہوتا۔ پس جو قیاس سے ثابت ہوتا ہے وہ بھی کتاب و سنت ہی سے ثابت ہوتا ہے۔“ (براہین قاطعہ، ص: 32)

نیز فرماتے ہیں:

”اور جس کے جواز کی دلیل نہیں تو خواہ وہ ان قرون میں بوجود خارجی ہوا یا نہ ہو وہ سب بدعت ضلالہ ہے۔“ (براہین قاطعہ، ص: 32)

جب یہ بات واضح ہو گئی کہ اجتماعی ذکر خواہ سری ہو یا جہری ہوا اصل اعتبار سے بدعت و مکروہ ہے اور اس کے جواز کے لئے شریعت میں کوئی دلیل نہیں بلکہ اس کے عدم جواز پر نص موجود ہے تو اس سے بعض حضرات کا یہ توہم دور ہو جانا چاہئے کہ ہم یہ مجالس فرض و واجب یا سنت سمجھ کر نہیں کرتے کیونکہ پھر وہ اس کو مستحب یا مباح تو ضرور خیال کرتے ہیں۔ حالانکہ مستحب و مباح تو وہ ہوتا ہے جس کے جواز پر شرعی دلیل موجود ہو اور یہ بھی کچھ مختلط قسم کے لوگوں کا معاملہ ہو سکتا ہے ورنہ تو جیسا کہ علامہ ابن الحاج رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے عام لوگ اس کو سنت ہی اعتقاد کرتے ہیں بایں معنی کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت ہے یا صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ ہے۔ تو اس میں کتنا بڑا مفسدہ ہے کہ ایک امر مکروہ اور بدعت کو سنت اعتقاد کیا جا رہا ہے۔ حالانکہ کسی مباح یا سنت زائدہ کو سنت مقصودہ اعتقاد کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس مباح اور سنت زائدہ کو علی الوجوب ترک کر دیا جائے تو مکروہ و بدعت میں ایسا اعتقاد تو بطریق اولیٰ ترک کا موجب ہوگا۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ مباح و مستحب کاموں کے بارے میں یہ ضابطہ لکھتے ہیں:

”اگر کسی مامور بہ میں کوئی مفسدہ ہو تو وہاں مفسدہ کی اصلاح کر دی جاتی ہے۔ مگر مباح میں جب صلاح دشوار ہو نفس فعل کو ترک کر دینا لازم ہوتا ہے بلکہ مباح تو کیا چیز ہے اگر سنت

زائدہ میں ایسے مفاسد کا احتمال قوی ہو اس کا ترک مطلوب ہو جاتا ہے۔ یہ سب قواعد کتب شرعیہ اصولیہ و فرعیہ میں موجود مذکور ہیں البتہ یہ شبہ شاید ہو سکے کہ جس کو غلو ہو اس کو روکنا چاہئے اور محتاط خوش عقیدے کو کیوں روکا جائے تو اس کا جواب اوپر کی تقریر سے معلوم ہو چکا ہے کہ جس طرح ضرر لازم سے بچنا واجب ہے اس طرح ضرر متعدی سے بھی۔ جس حالت میں کسی شخص نے گوا احتیاط کے ساتھ یہ عمل کیا مگر دوسرے دیکھنے والے اس سے سند پکڑ کر بے احتیاطی کرتے رہے تو ضرر متعدی ظاہر ہے۔ اب اس قاعدے و حکم کی تائید کے لئے ایک آدھ نظیر پیش کرتا ہوں۔

کسی نعمت جدیدہ کی خبر سن کر سجدہ شکر کرنا حدیث صحیح سے ثابت ہے اور پھر بھی ہمارے امام ہمام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس کو مکروہ فرماتے ہیں، چنانچہ کتب فقہ میں مذکور ہے اس کی وجہ بقول علامہ شامی صرف یہی ہے کہ اس میں احتمال ہے کہ عوام اس کو سنت مقصود نہ سمجھ جاویں۔ اب ملاحظہ فرمائیے کہ عوام کی غلط اعتقادی کے احتمال پر خواص کے لئے بھی وہ فعل مکروہ قرار دیا گیا، حالانکہ جواز اس کا نص سے ثابت ہے اور مسنون ہونا اور بھی اس کا مسلم ہے مگر سنت زائدہ ہے۔ سنت مقصودہ نہیں۔ عقیدے میں اتنے فرق سے حکم کراہت کا کر دیا جاتا ہے۔

دوسری نظیر یہ ہے کہ اذان و اقامت مغرب کے درمیان دو رکعت نفل پڑھنا حدیث سے ثابت اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس کو مکروہ فرماتے ہیں۔ اس کی وجہ بھی یہی احتمال اعتقاد سنت مقصودہ ہے۔ اس احتمال کا موجب کراہت ہونا خود حدیث سے ثابت ہے، چنانچہ اسی حدیث تَنْفُلُ بَيْنَ الْاَذَانِ وَالْاِقَامَةِ میں حضور ﷺ نے تیسری بار میں ارشاد فرمایا لِمَنْ شَاءَ اس کی وجہ راوی فرماتے ہیں۔ كَرَاهَةِ اَنْ يَتَخَذَهَا النَّاسُ سُنَّةَ (اس کراہت سے کہ کہیں لوگ اس کو سنت مقصود نہ سمجھنے لگیں)۔

تیسری نظیر یہ ہے کہ صلوٰۃ جنازہ میں فاتحہ پڑھنا احادیث سے ثابت ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس کو منع فرماتے ہیں۔ یہاں بھی یہی وجہ ہے کہ نماز جنازہ اصل میں دعا ہے اور حضورؐ سے فاتحہ جو ثابت ہے وہ بطریق دعا ہے سو اگر کوئی علی وجہ التلاوت پڑھے مکروہ ہے۔ صرف اتنا تفاوت ہے کہ جو چیز علی وجہ الدعاء پڑھی جاوے اس کو علی وجہ التلاوت کسی نے پڑھ دیا تو کراہت آ جاتی ہے۔ پھر صرف اسی شخص کو منع نہیں کیا بلکہ مطلقاً منع کر دیا ہے تاکہ یہ

عادت شائع نہ ہو۔

اور بھی بے شمار اس کے نظائر فقہیہ موجود ہیں۔ ان سب نظائر سے یہ امر کا لٹمس فی نصف النہار واضح ہو گیا کہ جس طرح اپنے عقیدہ و دین کی حفاظت ضروری ہے عوام کے عقیدہ و دین کی حفاظت بھی ضروری ہے۔ اب ممکن ہے کہ بعض کرنے والے احتیاط کر لیں، مگر عوام جو ان کے معتقد و مقلد ہیں ان کو نہ ان خرابیوں پر نظر ہے نہ ان سے بچنے کی احتیاط نہ ان کو یہ خبر ہے کہ ہمارے بزرگوں کے اور ہمارے عمل میں کیا فرق ہے صرف انہوں نے یہ دیکھ لیا کہ ہمارے فلاں بزرگ یہ عمل کرتے ہیں پس خود بھی جس طرح چاہا کرنے لگے۔

(مواعظ میلاد النبی، ص: 243-244)

خیال رہے کہ مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے یہ ساری تفصیل مباح و مستحب کاموں کے بارے میں ذکر کی ہے، مکروہ و بدعت کے بارے میں نہیں۔ ابو محمد مرجانی رحمہ اللہ جیسے لوگوں نے تو یہ جرات کی کہ اپنے متعلقین کو بتا دیا کہ ہم مکروہ و بدعت کا ارتکاب کر رہے ہیں اور ان کے سامنے ہمارے جیسے دور کی بے احتیاطی و بدعقیدگی بھی نہیں ہوگی۔ آج کل تو عام طور پر بہت سے مقتدا حضرات کو اس کا شعور و ادراک نہیں ہوتا کہ خاص اس عمل کو جسے انہوں نے اختیار کیا ہے اس کی اپنی شرعی حیثیت اصل میں کیا ہے تو وہ اپنے متعلقین کو کیا بتائیں گے اور اس کی جرات کس میں ہوگی کہ کہے کہ ہم گو ضرورت ہی کی خاطر ایک مکروہ و بدعت کا ارتکاب کر رہے ہیں اور ویسے تو اصل سے ابو محمد مرجان رحمہ اللہ کا مسلک ہی کمزور و ضعیف ہے جیسا کہ اگلی تنبیہ میں ہم بیان کر رہے ہیں۔

تنبیہ نمبر 2:

بعض حضرات کا مسلک کہ محرمات سے بچنے کیلئے یا دیگر اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے

مکروہات کا ارتکاب جائز ہے۔

اگرچہ بعض حضرات وقتی ضرورت اور مصلحت کی بنا پر محرمات سے بچنے کے لئے مکروہات کے ارتکاب کو اس کی شرائط کے ساتھ جائز سمجھتے ہیں جیسا کہ علامہ رحمہ اللہ کی عبارت سے ابو محمد مرجانی رحمہ اللہ کا طرز عمل سامنے آیا، لیکن سلسلہ سید احمد شہید رحمہ اللہ اور اکابر دیوبند رحمۃ اللہ علیہم کا مسلک اس سے مختلف ہے۔

مولانا گنگوہی رحمہ اللہ کے ساتھ اپنی مکاتبت میں مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے یہ لکھ کر: ”..... اور یوں خیال ہوتا ہے کہ اگر خود ایک مکروہ کے ارتکاب سے دوسرے مسلمانوں کے فرائض و واجبات کی حفاظت ہو تو اللہ تعالیٰ سے امید تسامح ہے..... بہر حال میرے خیال میں یہ امور خلاف اولیٰ ضرور ہیں مگر مصالح دینیہ سے ان کے فعل میں گنجائش نظر آتی ہے۔ الخ ابو محمد مرجانی رحمہ اللہ جیسے حضرات کے طرز عمل کو اختیار کیا۔ اس کے جواب میں مولانا گنگوہی رحمہ اللہ نے صاف فرمایا:

”فی الحقیقت جو امر خیر کہ بذریعہ نامشروعہ حاصل ہو وہ خود ناجائز ہے۔“

اسی بناء پر گنگوہ، تھانہ بھون اور رائے پور جو کہ اکابر دیوبند کی خانقا ہیں تھیں، ان میں جماعتی و اجتماعی ذکر یا وقتی مصلحت و ضرورت کی بناء پر کسی مکروہ و بدعت کو اختیار نہیں کیا گیا اور ہمارے اکابر کا مسلک ہی اسلم و احوط ہے جس پر تجربہ و مشاہدہ کافی و شافی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں اسی میں سنت پر پورا عمل اور بدعت سے کلی طور پر اجتناب ہے۔

ایک اشکال اور اس کا حل

ان مذکورہ تنبیہات سے بعض حضرات کے اس اشکال یا استدلال کا جواب بھی بخوبی معلوم ہو گیا کہ بعض خانقا ہوں میں اجتماعی ذکر اور درود شریف کی مجالس ہوتی تھیں۔ ہم ان حضرات کے بارے میں سوء ظن نہیں رکھتے لیکن ہمارے سامنے جو دلائل ہیں اور حضرت سید احمد شہید اور اکابر دیوبند کا جو مسلک و طریقہ ہے اس کی روشنی میں ہم ان کے طرز عمل کو مرجوح یا موول خیال کرتے ہیں۔

دوسرا اشکال اور اس کا حل

بعض حضرات کا خیال ہے کہ مندرجہ ذیل حدیثوں سے خارج مسجد اجتماعی ذکر کے جواز پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔

(1) اخروج الحاکم عن شداد بن اوس قال انا لعند النبی ﷺ اذ قال ارفعوا ایدیکم فقولوا لا اله الا الله ففعلنا فقال اللّٰهم انک بعثتني بهذه الکلمة و امرتني بها و وعدتني علیها الجنة انک لا تخلف الميعاد ثم قال ابشروا فان الله قد غفر لکم

(الحاوی للفتاویٰ، ج: 1)

حضرت شداد بن اوس ؓ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس تھے کہ آپ ﷺ نے فرمایا تم اپنے ہاتھ اوپر اٹھاؤ اور لا الہ الا اللہ کہو۔ ہم نے ایسا ہی کیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا اے اللہ آپ نے مجھے اس کلمہ کے ساتھ مبعوث فرمایا اور مجھے اس کا حکم فرمایا اور اس پر مجھ سے جنت کا وعدہ فرمایا بلاشبہ آپ وعدے کے خلاف نہیں کرتے۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا خوشخبری حاصل کرو کیونکہ اللہ نے تمہیں بخش دیا ہے۔

ہم کہتے ہیں اس حدیث سے اجتماعی ذکر پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ اس واقعہ میں محض ذکر کرنا مقصود نہیں بلکہ ہاتھ اٹھوانا اس پر دلیل ہے کہ شہادت و گواہی کے طور پر کلمہ کہلویا گیا گویا تجدید ایمان کرائی گئی اور اس گواہی پر آپ نے ان کو بشارت سنائی۔

(2) اخراج الامام احمد فی الزهد عن ثابت قال قال سلمان فی عصابة یدکرون اللہ فمر النبی ﷺ وسلم فکفوا فقال ما کنتم تقولون قلنا نذکر اللہ اللہ قال انی رایت الرحمة تنزل علیکم فاحببت ان اشارکم فیہا ثم قال الحمد للہ الذی جعل فی امتی من امرت ان اصبر نفسی معہم۔ (ایضاً)

حضرت سلمان ؓ ایک جماعت کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے اور سب لوگ اللہ کا ذکر کر رہے تھے۔ نبی ﷺ وہاں سے گزرے تو یہ لوگ خاموش ہو گئے۔ آپ ﷺ نے پوچھا تم لوگ کیا کر رہے تھے۔ انہوں نے جواب دیا کہ ہم اللہ اللہ کا ذکر کر رہے تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا میں نے رحمت تم پر نازل ہوتے دیکھی تو میں نے چاہا کہ اس میں تمہارے ساتھ شریک ہو جاؤں پھر آپ ﷺ نے فرمایا تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے میری امت میں ایسے لوگ بنائے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ میں اپنے آپ کو ان کے ساتھ روکوں۔

اس روایت میں نہ تو اس بات پر کوئی دلالت موجود ہے کہ وہ اجتماع تداعی کے ساتھ ہوا تھا اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلالت موجود ہے کہ شرکائے مجلس نے ایک ہی کلمہ کا ذکر کرنے کا التزام کیا تھا اور جس مجلس ذکر میں یہ دونوں باتیں مفقود ہوں اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لہذا یہ حدیث بھی مدعا پر دلیل نہیں بن سکتی۔

تنبیہ نمبر 3 اجتماعی ذکر کی مجالس کا معمولات مشائخ میں

سے ہونا۔

حضرت مولانا مفتی سید عبدالشکور ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کے فتویٰ کی فوٹو سٹیٹ نقل ہمیں ایک واسطے سے ملی۔ یہ فتویٰ بعینہ یوں ہے۔

”احقر کی سمجھ میں یہ آتا ہے کہ مشائخ عظام کے یہاں یہ مجالس ذکر بطور علاج کے ہوتی ہے اور ان کی تربیت کا یہ حصہ ہیں اسی لئے کسی جگہ یہ ہوتی ہیں کسی جگہ نہیں ہوتیں کیونکہ تربیت کے مختلف طریقے ہیں۔ ایک ہی طریقہ سب کے لئے نہیں ہوتا اس لئے جن مشائخ کے یہاں یہ معمول ہوا ان کو اس پر عمل کرنا علاج سمجھ کر مفید ہوگا۔ دوسری جگہ از خود اس طرح نہ کیا جائے۔ یہ معمولات مشائخ میں سے ہیں ان کو سنت نہ سمجھا جائے۔

سنت سمجھ کر اجتماعی ذکر کی مجالس منعقد کرنا اور ان کے لئے تداعی قرآن و سنت کی روشنی میں مکروہ ہے۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فتویٰ جاری کردہ 22 صفر 1415ھ)

اس کے بارے میں ہم کچھ وضاحتیں کرنا چاہتے ہیں۔

اول تو حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے بھی مشائخ کے یہاں کی مجالس ذکر کے مسنون ہونے کی نفی کی جس کا مطلب مذکور قاعدے کے مطابق یہ ہے کہ اس کے جواز کی شرع میں کوئی دلیل نہیں ہے ورنہ کم از کم یہ ہے کہ یہ نہ تو نبی ﷺ سے منقول اور نہ ہی صحابہ رضی اللہ عنہم سے نقل شدہ۔ اس سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ احادیث میں ذکر کے جن حلقوں اور مجالس کا ذکر ہے وہ معمولات مشائخ کی مجالس سے مختلف تھیں اور ان کے مابین فرق اسی میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں اجتماعی ذکر نہیں تھا اور جنہوں نے کیا صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان پر فوری اور سخت نکیر کی۔ دوسرے حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے لئے تداعی کو بھی مکروہ کہا اور یہی ہم بھی ثابت کر آئے ہیں۔

تیسری بات جس سے حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے فتویٰ میں زیادہ تعرض نہیں کیا وہ مجالس ذکر کا معمولات مشائخ میں سے ہونا ہے۔ اس بات کو ہم قدرے تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ، مولانا تھانوی رحمہ اللہ کے نام اپنے مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں۔

”آپ بغور ملاحظہ کریں کہ اشغال مشائخ کی قیود و تخصیصات جو کچھ ہیں وہ اصل سے بدعت ہی نہیں..... تحصیل نسبت اور توجہ الی اللہ مامور من اللہ تعالیٰ ہے اگرچہ یہ کلی مشکل ہے کہ ادنیٰ اس کا فرض اور اعلیٰ اس کا مندوب اور صدہا آیات و احادیث سے مامور ہونا اس کا ثابت ہے۔

پس جس چیز کا مامور بہ ہونا اس درجہ کو ثابت ہے، اس کی تحصیل کے واسطے جو طریقہ مشخص کیا جاوے گا وہ بھی مامور بہ ہوگا اور ہر زمانہ و ہر وقت میں بعض موکد ہو جاوے گا اور بعض غیر موکد۔ لہذا ایک زمانہ میں صوم و صلوٰۃ و قرآن و اذکار مذکورہ احادیث اس مامور بہ کی تحصیل کے واسطے کافی و دافی تھے۔ اس زمانہ میں یہ اشغال بایں قیود اگرچہ جائز تھے مگر ان کی حاجت نہ تھی۔ بعد چند طبقات کے جو رنگ نسبت کا دوسری طرح پر بدلا اور طبائع اس اہل طبقہ کے سبب بعد زمانہ خیریت نشان کے دوسرے ڈھنگ پر آگئیں تو یہ اور اس زمانہ کے اگرچہ تحصیل مقصود کر سکتے تھے مگر بدقت و دشواری۔ لہذا طبیبان باطن نے کچھ اس میں قیود بڑھائیں اور کمی و زیادتی اذکار کی کی۔ گویا کہ حصول مقصود ان قیود پر موقوف ہو گیا تھا.....“

مولانا گنگوہی رحمہ اللہ نے بڑی صراحت سے یہ بات فرمائی ہے کہ مشائخ کی قیودات اور ان کے اشغال و معمولات اصل سے بدعت نہیں اور جائز ہیں۔ بالفاظ دیگر ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ مشائخ اپنے لئے صرف ان چیزوں کو معمولات بنا سکتے ہیں جو اصل سے بدعت نہ ہوں اور جو جائز ہوں۔

ایک طرف تو یہ مذکورہ بالا قاعدہ ہمیں حاصل ہوا اور دوسری طرف ہم یہ جان چکے ہیں کہ اجتماعی ذکر اصل ہی سے بدعت اور ناجائز ہے۔ لہذا قاعدے کی رو سے اجتماعی ذکر کو معمول بنانا اور اس کو علاج کے لئے عمل میں لانا جائز نہیں۔

البتہ اگر شیخ ضرورت کی وجہ سے یوں کریں کہ جن کو ضرورت ہو ان کو خانقاہ میں بلا لیں یا خانقاہ نہ ہو تو کسی اور جگہ میں مثلاً مسجد میں ان کو ٹھہرنے کو کہیں اور ہر ایک کو ضرورت کا ذکر اور اس کا طریقہ بتا دیں کہ ہر شخص اجتماعی اور جماعتی صورت اختیار کئے بغیر اپنا اپنا ذکر کرے۔

اس طرح سے مجلس ذکر بھی حاصل ہو جائے گی اور علاج بھی میسر ہو جائے گا اور یہ مجلس ذکر بدعت بھی نہ ہوگی بلکہ یہ تو بعینہ ویسی ہی مجلس ذکر ہوگی جیسا کہ دور صحابہ میں پائی جاتی تھی۔ اور اگر ہم ان لوگوں کی بات کو بھی لے لیں جو ضرورت کے لئے مکروہ کے ارتکاب کو جائز قرار دیتے ہیں تو جاننا چاہئے کہ جو ضرورت کی وجہ سے ہو وہ بقدر ضرورت ہوتا ہے لہذا اول تو مشائخ کو یہ دیکھنا ہوگا کہ متعلقین میں سے کس کو اجتماعی ذکر کی ضرورت ہے اور کسی کو نہیں۔ پھر جن کو ہے ان کے لئے کتنے اجتماع کی ضرورت ہے۔ ایک شخص کے ساتھ ایک اور کا اجتماع کافی ہے یا دو کا یا زیادہ کا۔ لہذا فقط جس کو ضرورت اور جتنے اجتماع کی ضرورت ہو اس کے لئے اجتماع مہیا کیا جائے۔ اس سے زیادہ کا اہتمام یا عمومی اجتماعی ذکر کرنا اور کرنا تو ان حضرات کے نزدیک بھی جائز نہیں ہوگا۔

گزشتہ فصلوں کا حاصل

مندرجہ ذیل نکات ہیں:

- (1) مجلس ذکر کے لئے تداعی جائز نہیں بلکہ مکروہ ہے۔
- (2) اجتماعی ذکر یعنی جب ذاکرین یہ التزام کریں کہ سب بیک وقت ایک ہی ذکر کریں پھر ذکر خواہ سری ہو یا جہری ہو، بدعت و مکروہ ہے۔ چاہے مسجد میں ہو یا غیر مسجد میں اور اگرچہ اجتماع بغیر تداعی کے ہوا ہو۔
- (3) تعلیم کی غرض سے اجتماعی ذکر کرانے کو بقدر ضرورت اختیار کیا جاسکتا ہے لیکن اس کو معمولات مشائخ میں داخل کرنا صحیح نہیں کیونکہ مشائخ کے معمولات میں فقط وہ چیزیں داخل ہو سکتی ہیں جو اصل سے جائز ہوں اور بدعت نہ ہوں۔
- (4) وہ مجالس ذکر جو تداعی سے بھی خالی ہوں اور جن میں کسی ایک خاص ذکر کرنے کا التزام بھی نہ کیا گیا ہو پھر خواہ شرکاء مجلس کا ذکر علیحدہ علیحدہ ہو یا اتفاقہ ایک ہی ہو، ایسی مجالس ذکر جائز ہیں اور احادیث میں جن مجالس ذکر کا تذکرہ ہے صحابہ رضی اللہ عنہم کے عمل سے ان کی یہی صورت تھی۔ اجتماع کے تمام فوائد بغیر کسی مفسدہ و خرابی کے اندیشہ کے اسی قسم کی مجالس میں حاصل ہو سکتے ہیں۔

(5) رقیہ و علاج اور دفع مصائب کے لئے اجتماعی ذکر اور قرآن خوانی اور ختم خواجگان و ختم بخاری شریف جائز ہیں کیونکہ یہ عبادت اور ثواب کے طور پر نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کی حیثیت عملیات اور علاج کی ہے۔ البتہ عوام میں ایک عام معمول کے طور پر ان کو رواج دینے کی تحریک کرنا صحیح نہیں۔

فصل ششم: بعض مروجہ مجالس ذکر اور ان کے احکام

1- دعا کی خاطر قرآن خوانی کے لئے لوگوں کو جمع کرنا۔

ایک شخص نے حضرت حسنؑ سے پوچھا کہ اے ابوسعید تم ہماری اس مجلس کو کیسا سمجھتے ہو کہ ہم اہل سنت والجماعت کے چند آدمی جو کسی پر طعن نہیں کرتے ایک گھر میں جمع ہو جاتے ہیں۔ آج ایک شخص کے گھر میں کل دوسرے کے گھر میں اور جمع ہو کر قرآن خوانی کرتے ہیں اور اپنے لئے اور عام مسلمین کے لئے دعا کرتے ہیں۔ راوی کہتے ہیں کہ حضرت حسنؑ نے اس کو نہایت شدت سے منع کیا۔ ایسے ہی ابن عباس اور طلحہؓ سے بھی منقول ہے۔ (امداد المقتنین، ص: 209)

2- مجلس درود شریف

یہ بھی جب تداعی کیساتھ ہو اور اجتماعی صورت پر مشتمل ہو تو بدعت و مکروہ ہے۔ ایک صاحب عبدالرشید پانی پتی نام کے انہوں نے مولانا محمد یوسف لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف ایک استفتاء بھیجا جس میں یہ تحریر ہے۔

”عرض ہے کہ حضرت اقدس..... صاحب مدظلہ خلیفہ مجاز حضرت مولانا محمد زکریا صاحبؒ نے حکم فرمایا کہ اس وقت فتنوں کا دور ہے اکابرین کا طریقہ یہ رہا ہے کہ جب کوئی مصیبت اور فتنہ سراٹھاتے ہیں تو وہ حضور ﷺ کے وسیلہ سے دعا اور درود شریف کی کثرت کراتے ہیں۔ چنانچہ دلائل الخیرات، قصیدہ بردہ، حصن حصین کی وجہ تالیف مشہور ہے تو حضرت نے فرمایا کہ درود شریف کی کثرت کرو، مساجد میں گھروں میں درود شریف کی مجالس کرو تا کہ اللہ پاک کی ناراضگی دور ہو۔ اسی وجہ سے ہم نے سکھر میں اپنی مسجد میں درود شریف کی مجلس شروع کی۔ جمعہ کا دن مقرر کیا تا کہ سب ساتھی آسانی سے شریک ہو سکیں اور طریقہ یہ ہوتا ہے

کہ کھجور کی گٹھلیوں پر درود شریف پڑھتے ہیں اس کے بعد دعا کر لیتے ہیں اس کا ہمیں یہ فائدہ ہوا کہ بریلوی طبقہ بھی ہمارے ساتھ شریک ہونے لگا اور ان کے بھی عقائد صحیح ہو گئے۔ اس کے بعد ہم نے ایک اور مسجد میں بروز پیر بعد نماز عشاء درود شریف کی مجلس شروع کی..... ہمارا ایمان ہے کہ ہمارے بزرگ ہمیں کبھی بھی ایسی چیز کا حکم نہیں دے سکتے جو بدعت ہو۔ ان مجالس کی وجہ سے ہمارے ساتھی ہزاروں مرتبہ درود شریف پڑھ لیتے ہیں۔“

ہم کہتے ہیں کہ یہاں بنیاد تو کچھ اور ہے اور اس پر عمارت کچھ اور تعمیر کی ہے۔ بنیاد تو ہے حضور ﷺ کے وسیلہ سے دعا اور درود شریف کی کثرت کرنا اور اس پر عمارت جو تعمیر کی ہے وہ یہ ہے کہ گھروں میں اور مساجد میں درود شریف کی مجالس کرو حالانکہ نبی ﷺ کے وسیلہ سے دعا اور درود شریف کی کثرت کوئی مجالس پر موقوف نہیں ہے۔ لوگ اپنی اپنی جگہ رہتے ہوئے اور متفرق اوقات میں بھی یہ کر سکتے ہیں۔ اس طرح سے تو جناب..... صاحب نے مجالس درود شریف کا ایک سلسلہ شروع کر دیا جو صحیح عقیدہ والوں کو بھی اہل بدعت کے قریب تر کر رہا ہے۔ اس سے خبردار اور محتاط رہنے کی ضرورت ہے۔

3- بعض حضرات نے درود شریف کے لئے ایک صورت یہ اختیار کی ہے کہ جمعہ کے دن مسجد میں جب عصر کے فرضوں سے امام سلام پھیرتا ہے تو امام سمیت تمام یا اکثر (یا بعض) مقتدی فرضوں کے بعد کے اوراد و تسبیحات کے ساتھ (دعا سے پہلے ہی) اسی مرتبہ یہ درود شریف پڑھتے ہیں۔

”اللھم صل علی محمد النبی الامی و علی آلہ وسلم تسلیما“

اس سے فراغت کے بعد دعا ہوتی ہے۔

یہ طریقہ بھی واجب الترتیب ہے۔ کیونکہ اس میں زیادت فی الدین ہے۔ فرائض کے بعد جو اوراد و وظائف شریعت نے بتائے ہیں ان میں درود شریف کا یہ وظیفہ شامل نہیں ہے۔ مسائل اور وظائف کی کتابیں اس پر گواہ ہیں۔ ایک ایسے وظیفہ کو جو عصر کی نماز سے بالکل یعنی دعا سے بھی فارغ ہو کر انفرادی اور غیر اجتماعی صورت میں کرنے کا ہے اس کو نماز کے ملحقات میں سے کر دیا اور اسے اجتماعی صورت بھی دے دی۔ یہ بھی فتیح بدعت ہے۔

4- مکان و دکان کے افتتاح کے لئے اجتماعی قرآن خوانی

مفاسد مذکورہ یعنی تداعی، اجتماعی صورت میں ذکر، سبب داعی قدیم ہونے کے باوجود خیر القرون میں موجود نہ ہونے کے سبب سے یہ طریقہ صحیح نہیں، البتہ برکت کے لئے اجتماع کے اہتمام کے بغیر قرآن خوانی مفید ہے۔

5- ایک سوال کہ طریق شاذیہ میں ذکر جلی بافراط لوگوں کو لے کر کھڑے ہو کر کرتے ہیں جائز ہے یا نہیں؟ کے جواب میں مولانا تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

”پس بعد ثبوت مشروعیت جہر کسی طور و ہیئت کے ساتھ مقید نہیں بلکہ بوجہ اطلاق اولہ مطلق ہے خواہ منفرد ہو یا مجتمع حلقہ باندھ کر ہو یا صف باندھ کر یا کسی اور صورت سے کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر ہر طور سے جائز ہے۔ (امداد الفتاوی ص: 154/5)

اس سے کسی کو شبہ ہو کہ اجتماعی صورت میں ذکر کا جواز ملتا ہے۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ مولانا تھانوی رحمہ اللہ کے اوائل دور کا فتویٰ ہے۔ یعنی 1304ھ کا جو کہ مولانا گنگوہی رحمہ اللہ سے مکاتبت سے بھی پہلے کا دور ہے۔ دوسرے حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ کے قصہ سے معلوم ہو چکا کہ اجتماعی ذکر جہری بھی بدعت و مکروہ ہے لہذا ادلہ مطلق کہاں رہے بلکہ مقید ہوئے اور۔

حضرت مولانا سرفراز خان صاحب مدظلہ العالی بھی اپنی کتاب راہ سنت میں فرماتے ہیں۔

”سوال یہ ہے کہ کیا اجتماعی صورت میں اور وہ بھی مسجد میں جہر سے ذکر کرنا اور اسی ہیئت کے ساتھ جہر سے درود شریف پڑھنا حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ سے ثابت ہے یا وہ اس کو منع کرتے اور اس کو بدعت کہتے ہیں؟ آپ نے صحیح روایات سے یہ معلوم کر لیا کہ وہ ان دونوں کو بدعت اور ان پر عمل کرنے والوں کو بدعتی کہتے ہیں اور ان کا وجود تک مسجد میں گوارا نہیں کرتے اور فوراً ان کو مسجد سے باہر نکال دیتے ہیں۔“ (راہ سنت، ص: 129)

مولانا مدظلہ العالی کی یہ عبارت اس بات میں واضح ہے کہ اجتماعی ذکر جہری بدعت و مکروہ ہے۔

6- بعض مقامات پر جمعہ کے دن اذان جمعہ کے بعد مسجد میں جمع ہو کر اس طرح سورہ کہف پڑھتے ہیں کہ ایک آدمی زور سے ایک رکوع پڑھتا ہے اور دوسرے سنتے ہیں اس طرح

یکے بعد دیگرے زور سے پڑھتے ہیں جس سے نمازیوں اور وظیفہ خواں حضرات کا حرج ہوتا ہے۔ اس بارے میں جواب یہ ہے کہ جمع ہو کر بلند آواز سے پڑھنے کی رسم غلط ہے۔ متفرق طور پر اس طرح پڑھیں کہ کسی کی نماز اور وظیفہ میں خلل نہ ہو تو مضائقہ نہیں۔ علامہ ابن الحاج کتاب المدخل میں تحریر فرماتے ہیں:

واما اجتماعهم لذلك فبدعة كما تقدم والله تعالى اعلم
یعنی جمعہ کے دن سورہ کہف مسجد وغیرہ میں جمع ہو کر پڑھنے سے منع کیا جائے کہ یہ بدعت ہے۔ (ص: 81، ج: 2) (فتاویٰ رحیمیہ، ص: 247، ج: 1)

7۔ بعض حضرات نے یہ سلسلہ شروع کیا ہے کہ اپنے متعلقین کو جمع کرتے ہیں اور دیگر معمولات کے ساتھ یہ معمول بھی اختیار کیا ہے کہ ایک صاحب درود شریف کے مختلف صیغہ کچھ آواز سے پڑھتے ہیں اور باقی حضرات خاموشی سے بیٹھ کر سنتے ہیں۔ یہ طریقہ بھی صحیح نہیں۔ قرآن پاک کا سماع تو منقول اور ثابت ہے، دیگر اذکار اور درود شریف کے سماع کو معمول بنانا منقول نہیں۔ خاموش بیٹھ کر سننے کے بجائے دوسرے حضرات متفرق طور پر اپنے اپنے ذکر میں مشغول رہیں تو درست اور سنت طریقہ پر ہیں۔

دفع مصائب کے لئے وظیفہ پڑھنے کے لئے اجتماع

مولانا مفتی محمود الحسن گنگوہی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

دفع مصائب کے لئے جو ختم پڑھا جاتا ہے وہ بطور علاج ہے خواہ آیت کریمہ کا ختم ہو یا کلمہ طیبہ یا آیت الکرسی کا..... جب اس کی شان معالجہ کی ہے تو بدعت کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ختم بخاری شریف بھی (دفع مصائب) کے لئے طریقہ علاج ہے نہ کہ تعبد و عبادت۔

قرأ كثير من المشايخ والعلماء والنفات صحيح البخاري لحصول المراتد وكفاية المهمات وقضاء الحاجات ودفع البليات وكشف الكربات وصحة الامراض وشفاء المريض عند المضائق والشدائد فحصل مرادهم وفازوا لمقاصد هم و وجدوه كالترياق مجربا وقد بلغ هذا المعنى عند علماء الحديث مرتبة

الشهرة والا ستفاضة.

بہت سے مشائخ اور علماء اور ثقہ لوگوں نے صحیح بخاری کی قراءت کو مرادوں کے حصول اور اہم کاموں میں کفایت اور حاجتوں کے پورا ہونے اور مصائب کے دور ہونے اور پریشانیوں کے دور ہونے اور امراض کی صحت اور بیماریوں کی شفا کے لئے تنگی اور مصیبت میں کی تو ان کو مراد حاصل ہوئی اور ان کو اپنے مقاصد میں کامیابی ہوئی اور انہوں نے اس عمل کو تریاق کی طرح مجرب پایا۔ اور یہ بات علمائے حدیث کے نزدیک شہرت و استفاضة کے مرتبہ کو پہنچی ہوئی ہے۔

(فتاویٰ محمودیہ، ص: 144، ج: 12)

اسی طرح دفع مصائب کے لئے اجتماعی طور پر قرآن پاک پڑھنے یا اکتالیس مرتبہ سورہ یسین پڑھنے یا سو لاکھ مرتبہ آیت کریمہ پڑھنے کے بارے میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی مدظلہ تحریر فرماتے ہیں۔

”اس طرز عمل سے چونکہ مقصود رقیہ و علاج ہے نہ کہ ثواب و عبادت، لہذا اس میں عدم

ثبوت مضرب نہیں۔“ (احسن الفتاویٰ، ص: 36، ج: 1)

ایصال ثواب کیلئے اجتماعی ذکر یا قرآن خوانی

ایسے اجتماع کی دو بڑی قسمیں ہیں۔

(الف) وہ اجتماع جو دفن کے بعد اہل میت کے پاس ہو خواہ کہیں ہو اور جب بھی ہو یہ

بالاتفاق ناجائز اور مکروہ ہے۔

حضرت جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

کنا نرى الاجتماع الى اهل الميت وصنعة الطعام من النياحة.

(ابن ماجہ، ص: 117 و مسند احمد)

ہم (یعنی حضرات صحابہ کرام) میت کے گھر جمع ہونے کو اور میت کے گھر کھانا تیار

کرنے کو نوحہ سمجھتے تھے۔

مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

اس حدیث میں اجتماع کو مطلق فرمایا ہے کوئی قید نہیں ہے کہ کس واسطے جمع ہونا تھا خواہ محض تعزیت مکررہ کے واسطے خواہ قرآن پڑھنے کو اور مطلق کو مقید کرنا بالراۃ حرام ہے اور طعام بھی مطلق ہے۔

اس حدیث کو تمام فقہاء نے قبول فرمایا۔ دیکھو کہ حدیث جریر میں دو امر کا ذکر ہے اجتماع الی اہل میت اور صنعۃ الطعام جس سے معلوم ہوا کہ دونوں امر کو صحابہ شنیع جانتے تھے اور ہر ہر امر کو بدعت و معصیت فرماتے تھے نہ کہ مجموع من حیث المجموع کو مگر مجموعہ کی کراہت اس سے لازم ہے۔ (براہین قاطعہ، ص: 104)

صاحب سفر السعادة فرماتے ہیں۔

”عادت نبو کہ برائے میت جمع شوند و قرآن خوانند و ختمات خوانند نہ بر سر گور نہ غیر آں و ایں مجموع بدعت است“

بعینہ یہی بات شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ نے فرمائی۔

”عادت نبو کہ برائے میت مجمع شوند و قرآن خوانند و ختمات خوانند نہ بر سر گور نہ غیر آں و ایں مجموع بدعت است“ (بحوالہ راہ سنت، ص: 266)

مولانا سہارنپوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

”پس اس کو ہی (یعنی جو حدیث جریر کے ذیل میں مذکور ہوا) صاحب سفر السعادة کہتا ہے کہ اجتماع عادت صحابہ کی نہ تھی..... جب کہ وہ قرون خیر و ثواب کے حریص اور نفع رسانی مسلم کی حیا و میتا مشغوف اس کام کو برا جان کر ترک کریں تو کسی دوسرے کو کرنا اگر بدعت نہ ہوگا تو کیا ہووے گا۔“ (براہین قاطعہ، ص: 106)

رہا اس بات کا بیان کہ اہل میت کے پاس قرآن خوانی کے لئے جب بھی اجتماع ہو اس کی کراہت مطلق ہے تو مولانا خلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

”شرح منہاج (کی اس عبارت الاجتماع علی المقبرة فی الیوم الثالث و تقسیم

الورد و العود و اطعام الطعام فی الایام الخصوص کالثالث و الخامس و التاسع والعشرين والا ربیعین والشہر السادس والسنة بدعة ممنوعة) میں تین چیزوں کا ذکر ہے۔ قبر پر تیسرے دن جمع ہونا اور عود اور ورد کی تقسیم مطلقاً قبر پر ہونا یا غیر قبر پر کسی روز ہو

اور کھانا کھانا ایام مخصوصہ میں اور ہر سہ کو وہ بدعت کہتا ہے اور اصل یہ ہے کہ حدیث جریر میں اجتماع الی اہل میت کو منع فرمایا ہے اور اس میں کوئی تعین یوم کی نہیں اور نہ تعین قبر کی۔ پس مطلق جمع ہونا بدعت ہے اور قبر پر ہر روز سوم جمع ہونا بھی فرد اس اجتماع کا ہے تو ہر چند مطلق اجتماع تو ممنوع ہے مگر ہر شخص اپنے ملک کی رسم کو منع کرتا ہے صراحۃً تو شارح منہاج کی بلاد میں اجتماع علی القبر یوم ثالث ہوتا تھا۔ اس نے اس کی تصریح کی، حالانکہ یہ قید واقعی ہے نہ اترازی کیونکہ حدیث جریر میں عموماً سب کو منع لکھا ہے..... بہر حال اجتماع خواہ روز سوم ہو یا پس و پیش قبر پر ہو (یا غیر قبر پر) حدیث جریر سے ممنوع ہے۔“

(براہن قاطعہ، ص: 129)

ایک اعتراض

مشکوٰۃ شریف میں یہ حدیث ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ دفنائے گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سبحان اللہ پڑھا، ہم بھی آپ کے ساتھ دیر تک وہی پڑھتے رہے۔ پھر آپ نے اللہ اکبر پڑھا ہم بھی یہی پڑھتے رہے۔ پھر حضرت سے پوچھا گیا کہ اس کا کیا سبب ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کو قبر نے دبا لیا تھا۔ اس تسبیح و تکبیر کی برکت سے ان پر قبر ہر طرف سے فراخ ہو گئی۔

مذکورہ بالا قسم کے اجتماع کے لئے بعض لوگ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قرآن نہ سہی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میت کے واسطے مل کر ذکر اللہ ہی کر لیا۔ لہذا جواز کے واسطے ایک اشارہ عند الفقہاء کافی ہے۔

جواب:

- (1)..... مولانا سہارن پوری رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے۔
جس اجتماع کو مکروہ بدعت کہا گیا ہے وہ وہ اجتماع ہے جو دفن کے بعد دوبارہ ختم قرآن کے واسطے یا بغیر اس کے اہل میت کے پاس ہو خواہ کہیں بھی ہو۔ جب کہ اس قصہ میں جو اجتماع مذکور ہے وہ دفن میت کے لئے تھا جو کہ فرض کفایہ ہے۔
- (2)..... اس واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر جہری کیا۔ یہ نہ تو ایصال ثواب کے

لئے تھا اور نہ ہی آپ ﷺ نے ایصالِ ثواب کی دعا فرمائی۔

مولانا رحمہ اللہ کے الفاظ یہ ہیں:

”صاحبِ سفر السعادة قصداً ختمِ میت کے واسطے جمع ہونے کو کہتا ہے اور وہ اجتماعِ لدُنِ میت تھا۔ اس میں ضرورت اس ذکر کی ہو گئی تو اس کو فرمایا: غرض اجتماعِ للمیت جو مراد سفر السعادة کی ہے اس میں اور اجتماع میں جو دفنِ میت کے واسطے تھا کہ فرضِ کفایہ ہے اور اس میں ذکر کر دیا۔ فرقِ زمینِ آسمان کا ہے۔ اس کو اس سے کوئی مناسبت نہیں۔ پس یہ بھی نہ خلافِ سفر السعادة کے ہے اور نہ حجتِ جوازِ اجتماع کی ہو سکے۔ کیونکہ اس سفر السعادة اس اجتماع کو بدعت کہتا ہے کہ بعد دفنِ میت کے دوبارہ ختمِ قرآن کے واسطے یا بغیر اس کے اہلِ میت کے پاس جمع ہوں کہیں ہوں گور پر یا غیر گور پر اور اس کو ہی حدیثِ جریر میں نیاحت میں داخل کیا ہے..... معہذا یہ جاننا ضرور ہے کہ فخرِ عالم نے ذکرِ نبجر یہاں کیا ہے نہ ایصالِ ثواب اس کا اور جہرے سے دو کلمے فرماتے تھے، ورنہ خفی تو آپ کا ہر حال لازم تھا اس کا بھی خیال رہے۔“

(براہینِ قاطعہ، ص: 107)

تنبیہ: اس حدیث سے اجتماعی ذکر پر استدلال کرنا صحیح نہیں کیونکہ ایک تو اس میں ذکر کے لئے تداعی نہ تھی بلکہ لوگ میت کے دفن کے لئے جمع تھے جو کہ شرعاً جائز اجتماع تھا۔ دوسرے ایک ہی ذکر کرنے کا التزام نہ تھا۔ رسول اللہ ﷺ تسبیح کرنے لگے تو ہر صحابی بھی اپنے اپنے طور پر تسبیح و تکبیر کرنے لگے پہلے سے اس طرح کرنا طے نہ تھا۔

(ب) ایسا اجتماع جو اہلِ میت کے پاس نہ ہو۔

اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

(i) بعض علماء نے جن میں صاحبِ سفر السعادة بھی ہیں اس اجتماع کو بھی مطلقاً

ناجائز و مکروہ کہا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کا تعامل نہ تھا۔ علاوہ ازیں جب رسول اللہ ﷺ کو غزوہ موتہ کی خبر ملی اور زید بن حارثہ اور عبد اللہ بن رواحہ اور جعفر طیار رضی اللہ عنہم کی شہادت معلوم ہوئی آپ ﷺ مسجد میں غمگین بیٹھے رہے اور صحابہ کی ایک جماعت بھی حاضر تھی۔ اسی طرح شہداءِ بیر معونہ کی خبر آپ ﷺ کو پہنچی تو یہی حال ہوا لیکن کوئی اجتماعی قرآن خوانی یا ایصالِ ثواب کے لئے مجلس ذکر نہیں کی گئی۔

(ii) صاحب فتح القدیر نے قبر پر جمع ہو کر قرآن پڑھنا لوجبہ اللہ تعالیٰ جائز کہا اور بعض دیگر علماء نے جمع ہو کر قرآن پڑھنا لوجبہ اللہ کسی وقت غیر معین میں جائز کہا اور یہ جواز اس کے ساتھ مشروط ہے کہ اجتماع مباح ہو۔ بدعت نہ ہو یعنی اس کے لئے تداعی نہ کی گئی ہو۔ فتح القدیر میں ہے۔

واختلف في اجلاس القارئین ليقروا عند القبر والمختار عدم الكراهة
یہی بات مولانا محمد اسحاق صاحب رحمہ اللہ نے مائتہ مسائل کے جواب میں لکھی۔
حافظاں را برائے قراءۃ قرآن نشانندن نزد قبر دریں مسئلہ علماء را اختلاف است مختار
ہمیں است کہ جائز است۔

علامہ عینی شرح ہدایہ کے باب الحج عن الغیر میں لکھتے ہیں۔
ان المسلمین یجتمعون فی کل عصر و زمان و یقرءون القرآن و یتصدقون
لثوابہ لموتہم و علی هذا اهل الصلاح و الدیانة من کل مذهب من المالکیة
والشافعیة و غیرہم و لا ینکر ذلک. منکر فکان اجماعاً.
بلاشبہ مسلمان ہر دور اور ہر زمانے میں جمع ہو کر قرآن پڑھتے اور اس کا ثواب اپنے
مردوں کو ہدیہ کرتے رہے ہیں۔ اس پر ہر فقہی مذہب کے اہل صلاح و دیانت لوگوں کا خواہ وہ
مالکی ہوں یا شافعی وغیرہ ہوں عمل رہا ہے اور کسی نے اس پر انکار نہیں کیا لہذا یہ اجماع ہوا۔
خزانة الروایات میں ہے۔

اور خزانة الروایات کا فیصلہ اس قراءت جماعت میں ہے کہ وہ اجتماع بدعت نہ ہو جیسا
جمعہ کو جامع مسجد میں لوگ پڑھتے ہیں اس کو فیصلہ کرتا ہے اور ایسا ہی مولانا اسحاق رحمہ اللہ نے
اجتماع جائز میں یہ فرمایا سو ہم کو بھی کچھ عذر نہیں کہ اگر مجمع مباح ہے اس میں آہستہ پڑھنا
چاہئے..... لا ریب جمع ہو کر قرآن آہستہ پڑھنا درست مگر وہ جمع ہونا مباح ہونا چاہئے..... علی
ہذا روایت عینی شرح ہدایہ سے حال اجتماع مختلف فیہ کا دریافت ہوا نہ بموجب عنہ متفق
الکراہت..... (براہین قاطعہ ص: 112، 111)

اس دوسرے قول کی تفصیل ہم نے محض نفس مسئلہ بتانے کے لئے ذکر کی ورنہ تو قاعدہ
مشہورہ و معروفہ کہ مفاسد سے بچنے کے لئے مباح بلکہ سنت زائدہ کو بھی ترک کرنا واجب ہوتا

ہے۔ موجودہ حالات اسی کے مقتضی ہیں کہ اس صورت کو بھی ترک کرنا ضروری سمجھا جائے۔
اس پر تفصیلی کلام پہلے گزر چکا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ

(1)..... ایصالِ ثواب کے لئے وہ اجتماع جو اہل میت کے پاس ہو خواہ جب بھی ہو اور کہیں بھی ہو، بالاتفاق ناجائز اور مکروہ ہے۔

(2)..... ایصالِ ثواب کے لئے وہ اجتماع جو اہل میت کے پاس نہ ہو، لیکن اس کے لئے تداعی کی گئی ہو یہ بھی بالاتفاق ناجائز ہے۔

(3)..... ایصالِ ثواب کے لئے وہ اجتماع جو نہ تو اہل میت کے پاس ہو اور نہ ہی اس کے لئے تداعی کی گئی ہو اس کے جواز میں اختلاف ہے۔

(الف) صاحب سفر السعاده نے اس کو ناجائز کہا ہے۔

(ب) دیگر بعض حضرات نے اس کو جائز کیا ہے۔

چونکہ پہلی دو قسموں کے متفق علیہ ناجائز اور مکروہ اجتماع کا عوام میں شیوع ہے اور وہ لا علمی کی وجہ سے بلکہ بہت سے عام علماء بھی لیاقت نہیں رکھتے کہ جائز و ناجائز اجتماعات کے درمیان فرق کر سکیں اور وہ جائز سے ناجائز کے جواز پر قیاس فاسد میں مبتلا ہوتے ہیں یا ان کے مبتلا ہونے کا قوی اندیشہ ہے۔ لہذا مفاسد سے بچنے کے لئے اس قسم سے بھی اجتناب کرنا بہتر ہے۔

باب: 11

لڑکیوں کے دینی مدارس کا حکم

ہمارے ہاں لڑکیوں کے درس نظامی کے کتنی کے دو تین مدارس ایک عرصہ سے چلے آ رہے تھے، لیکن اب کچھ مدت سے لڑکیوں کے ان مدارس کو نئی تحریک و ترغیب ملی ہے، اور جا بجا یہ مدارس کھلنے لگے ہیں۔

لڑکیوں اور عورتوں کی دینی تعلیم کے نص اور عقل دونوں کے اعتبار سے ضروری ہونے میں کسی قسم کا شک و شبہ نہیں ہے۔ حدیث میں بھی آتا ہے۔ طلب العلم فریضة علی کل مسلم یعنی (ضرورت کا دینی) علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے اور اگرچہ کُلِّ مُسْلِم میں مسلمان عورت بھی شامل ہے لیکن ایک روایت میں ”مُسْلِمَةٌ“ کا اضافہ بھی آیا ہے جس سے اس کی اور تاکید معلوم ہوئی۔

پھر طلب علم کے مختلف درجات ہیں اور مسلمان عورت کے لئے ان کو حاصل کرنے پر کوئی پابندی نہیں ہے۔ جس درجے تک اس کو جائز اسباب و وسائل مہیا ہوں وہ علم حاصل کر سکتی ہے۔

چھوٹی بچیوں کے لئے چونکہ پردے اور حجاب کی پابندیاں نہیں ہیں، لہذا ان کے لئے قرآن پاک کے اور ابتدائی دینی تعلیم کے مدارس کا ہونا قابل فہم ہے۔

لیکن بڑی بچیاں جو کہ بالغ یا مراہق (قریب البلوغ) ہوں ان کے لئے اور عورتوں کے لئے درس نظامی کے مدارس کا قیام خواہ وہ کل وقتی یعنی اقامتی ہوں یا ان میں جز وقتی تعلیم ہوتی ہو محل نظر ہے۔

یہ بات مسلم ہے کہ عورتوں کے لئے بلا ضرورت شدیدہ گھر سے نکلنا جائز نہیں ہے۔ اس

کی تفصیل یہ ہے کہ اس سے متعلق پہلے پہل قرآن پاک میں یہ حکم نازل ہوا وقرن فی بیوتکن (اور تم اپنے گھروں میں قرار پکڑو) اور اس سے مسلمان عورتوں کو یہ حکم دیا گیا کہ:

بان یلازمن البیوت فی اغلب اوقاتھن ولا یکن خراجات ولا جات طوافات فی الطرق و الاسواق و بیوت الناس . و هذا لا ینا فی خروجھن للحج او لما فیہ مصلحة دینیة مع التستر و عدم الابتدال (روح المعانی ص 9 ج 12) عورتیں زیادہ سے زیادہ اوقات میں اپنے گھروں کو لازم پکڑیں اور ان سے نکل کر راستوں میں اور بازاروں میں اور لوگوں کے گھروں میں گھومتی پھرتی نہ رہیں۔ یہ حکم ان کے حج کے لئے اور پردے اور سادگی کے ساتھ دیگر دینی مصلحتوں کے لئے نکلنے کے متافی نہیں ہے۔

وما یجو زمن الخروج کا لخروج للحج و زیارة الوالدین و عیادة المرضی و تعزیه الاموات من الاقارب و نحو ذلک (روح المعانی ص 6 ج 12) مذکورہ بالا حکم کے باوجود حج اور والدین سے ملاقات اور مریضوں کی عیادت اور قریبی رشتہ داروں سے میت کی تعزیت کرنے کیلئے نکلنا جائز ہے۔

لیکن پھر جیسے جیسے حالات میں تغیر آتا گیا حکم میں شدت آتی گئی۔ سب سے پہلے عورتوں کا جماعت کے لئے مسجد میں جانا مکروہ ٹھہرا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں۔ لو ان رسول اللہ ﷺ رای ما احدث النساء بعده لمنعهن المسجد کما منعت نساء بنی اسرائیل (مسلم)

اگر رسول اللہ ﷺ وہ کچھ (بے احتیاطیاں اور بے پردگیاں اوفتنے) دیکھ لیتے جو آپ کے بعد عورتوں نے ایجاد کر لی ہیں تو ان کو مسجد (میں حاضری) سے منع فرما دیتے جیسا کہ بنی اسرائیل کی عورتوں کو (مسجد میں حاضری سے) منع کر دیا گیا تھا۔

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں

(و یکره لهن حضور الجماعات) یعنی الشواب منهن لما فیہ من خوف الفتنة (ولا باس للعجز ان تخرج فی الفجر و المغرب و العشاء) و هذا عند ابی حنیفة و قالوا یخرجن فی الصلوات کلھا لانه لا فتنة لقله الرغبة الیھا فلا

یکرہ کما فی العید۔ ولہ ان فرط الشبق حامل فتقع الفتنة

جوان عورتوں کیلئے فتنہ کے خوف کی وجہ سے مسجد کی جماعت میں حاضر ہونا مکروہ ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بوڑھی عورتیں فجر، مغرب اور عشاء میں جماعت کے لئے آ سکتی ہیں کیونکہ فاسق اور اوباش عشاء اور فجر کے وقت سوئے ہوئے ہوتے ہیں اور مصغرب کے وقت کھانا کھانے میں مشغول ہوتے ہیں۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ بوڑھی عورتیں تمام نمازوں کے لئے مسجد میں آ سکتی ہیں کیونکہ بڑھاپے کی وجہ سے ان کی طرف رغبت کم ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شہوت کا غلبہ ان اوباشوں سے سب کچھ کرا لیتا ہے اور وہ بوڑھی عورتوں کو بھی نہیں چھوڑتے لہذا ظہر اور عصر کے اوقات میں فتنہ ہوتا ہے۔

لیکن جب فتنہ اور فساد اور بڑھ گیا اور اوباش لوگ زیادہ ہو گئے اور وہ راتوں کو بھی اپنی چھپر خانیاں کرنے لگے تو رات کے وقت عورتوں کا مسجد میں جانا مکروہ ہوا بلکہ متاخرین نے تو دن اور رات ہر وقت میں مسجد جانے کو مکروہ کیا۔ ابن ہمام رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

لان الفساق فی زماننا اکثر انتشارهم و تعرضهم باللیل و علی هذا ینبغی علی قول الی حنیفة تفریع منع العجائز لیلا ایضا مجالف الصبح فان الغالب نومهم فی وقته بل عمم المتأخرون المنع للعجائز و الشواب فی الصلوات کلها لغلبة الفساد فی سائر الاوقات (فتح القدیر ص 366 ج 1)

کیونکہ ہمارے زمانے میں اوباش زیادہ ہو گئے ہیں اور رات کے وقت بھی ان کی چھپر خانی جاری رہتی ہے۔ اس صورت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر بوڑھی عورتوں کا رات کے وقت مسجد جانا منع ہونا چاہئے۔ برخلاف صبح کے وقت کے کہ اس وقت اوباش عام طور سے سوئے ہوئے ہوتے ہیں۔ بلکہ متاخرین فقہاء نے تمام ہی اوقات میں غلبہ فساد کی وجہ سے تمام ہی نمازوں میں بوڑھی اور جوان عورتوں کی مسجد میں حاضری کو منع کیا ہے۔

لیکن پھر بھی کچھ گنجائش باقی تھی۔ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

لو کان لہ ام شابۃ تخرج الی الولیمة و المصیبة و غیر ہما لا یمنعہا ابنہا مالم یتحقق ان خروجہا للفساد فحینئذ یرفع الامر الی القاضی فان اذن لہ

بالمنع منعها لقيامه قيامه. (فتح القدیر ص 438 ج 3)

اگر کسی شخص کی ماں جوان ہو جو غمی و خوشی وغیرہ کی تقریبات میں شرکت کے لئے گھر سے نکلتی ہو تو بیٹا ماں کو نہیں روک سکتا۔ ہاں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ ماں کا نکلنا کسی فاسد غرض سے ہوتا ہے تو بیٹا معاملہ کو قاضی کے پاس لے جائے اور قاضی اجازت دے تو اب قاضی کے قائم مقام ہو کر وہ اپنی ماں کو روک سکتا ہے۔

البتہ بیوی کے لئے شرط تھی کہ وہ اگر کسی غمی خوشی میں جانا چاہے تو شہر کے حق کی وجہ سے اس سے اجازت لے کر جائے۔

ویضربہا علی الخروج من منزله بلا اذن الا ان احتاجت الى الاستفتاء فی حادثہ ولم یرض الزوج ان لیستفتی لها و هو غیر عالم و مالم تقع حاجة الى الاستفتاء له ان یمنعها عن الخروج الى مجلس العلم والا ان یکون ابوها زنا و لیس له من یقوم علیه مومنا کان او کافرا فان علیها ان تعصى الزوج فی المنع.

(فتح القدیر ص 438 ج 3)

اگر بیوی شوہر کے گھر سے اس کی اجازت کے بغیر نکلے تو شوہر اس کو اس پر مار سکتا ہے الا یہ کہ عورت کو کسی مسئلہ کی حاجت ہو اور شوہر خود عالم نہ ہو اور وہ اسی پر بھی راضی نہ ہو کہ بیوی کو مسئلہ غل معلوم کر کے بتائے تو عورت شوہر کی اجازت کے بغیر نکل سکتی ہے۔ البتہ جب تک مسئلہ کی حاجت نہ ہو اس وقت تک شوہر بیوی کو دینی مسائل کی مجلس میں جانے سے روک سکتا ہے۔ دوسرا استثناء یہ ہے کہ بیوی کا باپ اپنا چاہے ہو اور پھر خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر کوئی اس کی دیکھ بھال کرنے والا نہ ہو تو عورت شوہر کے منع کرنے کے باوجود باپ کی دیکھ بھال کرنے کے لئے جاسکتی ہے۔

جب حالات میں مزید بگاڑ پیدا ہوا تو فقہاء نے مجالس و عظ میں عورتوں کی حاضری کو مسجد میں جماعت کے لئے حاضری پر قیاس کر کے اس کو بھی مکروہ کیا۔ علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں۔

قال المصنف فی الکافی و الفتوی الیوم علی الکراهة فی الصلوات کلها لظهور الفساد و منی کره حضور المسجد للصلاة فلدن یکره حضور مجالس

الو غط خصوصاً عند هؤلاء الجهال الذى تحلوا بجلية العلماء اولى ذكره فخر الاسلام. (البحر الرائق ص 358 ج 1)

جب حالات کچھ اور بگڑے تو عورتوں کی خوشی کی تقریبات میں شرکت کو بالکل ممنوع قرار دیا گیا اور غمی کی تقریبات میں مجلس علم میں شرکت کو بھی محدود کر دیا گیا۔ علامہ طحاوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

قال فى مجموع النوازل يجوز للزوج ان ياذن لها بالخروج الى زيارة الابوين و عيادتهما و تعزيتهما او احدهما و زيارة المحارم. فان كانت قابلة او غاسلة او كان لها على آخر حق او عليها حق تخرج بالاذن و الحج على هذا و فيما عدا ذلك من زيارة الاجانب و عيادتهم والوليمة لا ياذن لها ولا تخرج ولو اذن لها و خرجت كانا عاصيين و تمنع منها الحمام وان ارادت ان تخرج الى مجلس العلم بغير رضى الزوج ليس لها ذلك فان وفعت لهما نازلة ان سأل الزوج من العالم و اخبرها بذلك لا يسعها الخروج وان امتنع من السؤال يسعها الخروج من غير رضى الزوج. وان لم يقع بهانازلة و ارادت ان تخرج لمجلس العلم لتعليم المسئلة من مسائل الوصوء و الصلاة ان كان الزوج يحفظ المسائل و يذكرها معاله ان يمنعه وان كان لا يحفظها الاولى ان ياذن لها احياناً وان لم ياذن لها فلا شئ عليه ولا يسعها الخروج مالم تقع نازلة. (حاشية الطحطاوى على الدر ص 245 ج 1)

مجموع نوازل میں ہے کہ شوہر کو جائز نہیں کہ وہ بیوی کو گھر سے نکلنے کی اجازت دے سوائے والدین سے ملاقات کیلئے اور ان کی عیادت و تعزیت کے لئے اور محرم رشتہ داروں سے ملاقات کے لئے۔ پھر اگر عورت بچہ جنمانے والی ہو یا مردے کو غسل دینے والی ہو یا اس کا کسی پر کوئی حق ہو یا اس پر کسی کا حق ہو تو ان صورتوں میں وہ شہر سے اجازت لے کر نکل سکتی ہے۔ حج کا بھی یہی حکم ہے۔ ان کے علاوہ اور باتوں کے لئے مثلاً غیروں سے ملاقات کے لئے اور ان کی عیادت کے لئے اور ولیہ میں شرکت کے لئے شوہر عورت کو اجازت نہ دے اور نہ ہی عورت نکلے۔ اگر شوہر اجازت دے اور عورت نکلے تو دونوں نافرمان ٹھہریں گے اور عورت کو

حمام میں جانے سے روکا جائے گا۔ اور اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر کسی مجلس علم میں جانا چاہے تو اس کو اس کی اجازت نہیں۔ اور اگر عورت کو کوئی مسئلہ پیش آجائے تو اگر شوہر کسی عالم سے وہ پوچھ کر عورت کو بتا دے تو عورت کو نکلنا جائز نہیں۔ ہاں اگر شوہر پوچھ کر نہ بتائے تو وہ شوہر کی اجازت کے بغیر بھی نکل سکتی ہے۔ اور اگر عورت کو کوئی مسئلہ تو پیش نہیں آیا لیکن وہ چاہتی ہے کہ طہارت اور نماز کے کچھ مسائل سیکھے تو اگر شوہر کو وہ مسئلہ معلوم ہوں اور وہ چھوڑے ان کا تذکرہ کرتا ہے تو وہ عورت کو نکلنے سے روک سکتا ہے اور اگر اس کو خود وہ مسئلہ معلوم نہ ہوں تو بہتر یہ ہے کہ وہ کبھی کبھی عورت کو اجازت دیدیا کرے کہ وہ جا کر وہ مسئلہ معلوم کر لے لیکن اگر وہ اجازت نہ دے تو شوہر کو کچھ گناہ نہیں ہے اور عورت کے لئے جائز نہیں کہ وہ شوہر کی مرضی کے بغیر نکلے جب تک خود عورت کو کوئی مسئلہ پیش نہ آجائے اور جب بیویوں پر یہ پابندیاں حالات کے بگاڑ کی وجہ سے ہیں تو دوسری عورتوں کے حق میں بھی یہی ہو گا۔

اس کے بعد حالات میں مزید بگاڑ ہی پیدا ہوتا گیا جیسا کہ مولانا تھانوی رحمہ اللہ کی اصلاح الرسوم وغیرہ کتابوں سے واضح ہے بلکہ اب تو حالات بالکل الٹ ہو چکے ہیں بے پردگی اور زیب و زینت کا اظہار عام ہے، پردہ دار خواتین میں بھی مختلف عذروں سے نکلنے میں کوئی رکاوٹ نہیں، جہالت اور بے دینی بلکہ بد دینی کا شیوع ہے اور عورتیں مجموعی طور سے مردوں پر حاوی و غالب ہیں۔

موجودہ حالات میں فکر مند لوگوں نے اصلاح احوال کے لئے اقدامات کئے ہیں مثلاً عورتوں کا تبلیغی جماعت میں وقت لگوانا، لڑکیوں کے لئے دینی مدارس قائم کرنا اور بعض صوفیاء کی طرف سے خواتین کو اپنے حلقہ بیعت اور اپنے مواعظ کی طرف راغب کرنا۔ ان اقدامات کے فوائد سے انکار نہیں لیکن ان میں ساتھ ساتھ مفاسد بھی ہیں مثلاً ایک سب سے بڑا مفسدہ تو یہ ہے کہ جو لڑکیاں اپنے دینی ماحول کی وجہ سے گھروں میں رہتیں اور کالجوں میں پڑھنے نہ جاتیں وہ بھی دین کے نام پر چار پانچ سال تک روزانہ گھر سے نکلنے کو معمول بنا لیتی ہیں اور اس طرح سے گھروں میں قرار پکڑنے کا قرآنی حکم ٹوٹتا ہے حالانکہ مدرسہ میں جا کر جو تعلیم وہ حاصل کرتی ہیں وہ سب ضروری اور ناگزیر نہیں ہوتی۔ آگے ہم صرف لڑکیوں کے مدارس سے

بحث کرتے ہیں۔

درس نظامی کی تعلیم کے لئے لڑکیوں اور عورتوں کا نکلنا ضرورت شدیدہ میں نہیں آتا، کیونکہ بہر حال امت میں اس بات کا اہتمام کیا جاتا رہا ہے کہ فرض کفایہ کے درجے کا جو علم ہے مرد اس کو حاصل کرتے ہیں اور کسی بھی زمانے میں یہ خیال نہیں کیا گیا کہ عورتوں کی دینی ضرورت فقط عالم عورتوں سے پوری کی جائے اور نتیجتاً عالمات کی کھپ تیار کی جائے اور پھر ان میں سے کچھ کو مفتی بھی بنایا جائے۔

بڑی لڑکیوں کے مدارس میں دل چسپی لینے والے حضرات ان مدارس سے حاصل ہونے والے فوائد ہی کو دلیل جواز بناتے ہیں لیکن ہمیں ایسے مدارس کے قیام کے جواز کی کوئی دلیل نہ ملی بلکہ عدم جواز کے مرجحات بہت سے نظر آئے۔

جزوقتی مدارس اور ان کے مفاسد

جزوقتی مدارس سے ہماری مراد وہ مدارس ہیں جہاں لڑکیاں پڑھائی کے لئے روزانہ جاتی ہیں اور چند گھنٹے سبق پڑھ کر گھروں کو واپس آ جاتی ہیں۔

- 1- موجودہ دور کے فتنوں کے حساب سے گھروں میں قرار پکڑنے کا حکم ٹوٹتا ہے
- 2- تمام لڑکیوں کو یہ سہولت میسر نہیں ہو سکتی کہ ان کے پاس اپنی سواری ہو یا مدرسہ کی جانب سے سب کے لئے باپردہ سواری کا اہتمام کیا گیا ہو۔ اور اگر کیا بھی گیا ہو تو وہ اس کے اخراجات کا تحمل بھی کر سکتی ہوں۔ لہذا ایسی بہت سی لڑکیاں بسوں اور ویکوں میں سفر کریں گی جس میں لامحالہ مردوں سے اختلاط ہوگا۔ یہ کوئی فرضی بات نہیں ہے بلکہ مشاہدہ کی ہوئی بات ہے۔

- 3- چونکہ عام طور سے ان مدارس میں یہ شرط ہوتی ہے کہ لڑکیاں کم از کم آٹھویں پاس ہوں لہذا اس تعلیم کی ابتداء عام طور سے لڑکیوں کی بلوغت کے بعد یا بلوغت کے قریب ہوتی ہے۔ اب یہ نصاب چار پانچ سال چلے گا تو پڑھنے پڑھوانے والوں کو ترغیب ہوگی کہ وہ تکمیل تعلیم کی خاطر نکاح کو موخر کریں حالانکہ حدیث میں جوڑ ملنے کے بعد دیر کرنے سے واضح طور پر منع کیا گیا ہے۔

4- جولڑکی چار پانچ سال روزانہ گھر سے نکل کر مدرسہ جائے گی تو گھر سے باہر نکلنا اس کی عادت ثانیہ بن جائے گی۔ پھر بعد میں اس سے کیونکر توقع کی جاسکے گی کہ وہ گھر میں ٹک کر بیٹھے۔

5- یہ عمر عام طور سے گھرداری سیکھنے اور اس کی عادت ڈالنے کی ہوتی ہے۔ جب لڑکی کا بیشتر وقت پڑھائی میں لگے گا تو وہ گھرداری کے لئے وقت نہ نکال سکے گی۔ اس سے کبھی تو گھرداری کی تربیت میں خلل آتا ہے اور کبھی گھرداری سے متعلق خاندانی مسائل پیدا ہوتے ہیں۔

6- یہ بھی مشاہدہ کی بات ہے کہ بعض لڑکیاں نکاح کے انتظار میں محض وقت گزارنے کے لئے مدرسہ میں داخلہ لے لیتی ہیں۔ وہ خواہ کچھ وقت تعلیم کو بھی دیتی ہوں، لیکن وہ غیر نصابی گفتگو کے لئے وقت اور موقع نکال ہی لیں گی اور پھر یہ بالغ لڑکیاں جنہوں نے پہلے ہی کچھ دنیا دیکھ رکھی ہے ان کی گفتگو سے دوسری لڑکیوں پر کیا اثرات پڑ سکتے ہیں اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں۔

اور اگر ایسی لڑکیاں نہ بھی ہوں تب بھی آپس میں مل بیٹھ کر غیر نصابی باتیں کرنے کا موقع ملے گا۔

یہاں اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ خرابیاں تو لڑکوں کے مدارس میں بھی ہوتی ہیں یا ہو سکتی ہیں۔ تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان ایک واضح فرق ہے اور وہ یہ کہ لڑکوں کے لئے دین کا پورا علم سیکھنا فرض کفایہ ہے لڑکیوں کے لئے نہیں ہے۔ اس لئے لڑکوں کی تعلیمی سلسلہ کو برقرار رکھتے ہوئے اصلاح کی کوشش کی جائے گی جب کہ لڑکیوں کا مروجہ تعلیمی سلسلہ واجب نہیں لہذا قابل ترک ہے۔

کل وقتی یا اقامتی مدارس اور ان کے مفاسد

1- زوجین میں فرقت کے بعد نو سال کی عمر کے بعد لڑکی کی پرورش کا حق باپ کو ہوتا ہے اور یہ حق درحقیقت ایک ذمہ داری پڑتی ہے جو یہ ہے کہ بچی کی حفاظت کی ذمہ داری باپ پر ہے۔ عورت چونکہ اس ذمہ داری کی اہل نہیں لہذا یہ ذمہ داری مرد یعنی باپ پر ڈالی گئی، عورت یعنی ماں پر نہیں۔

اقامتی مدارس میں چونکہ نگران اور ذمہ دار عورتیں ہوتی ہیں لہذا ان پر ایک ایسی ذمہ داری ڈالی جاتی ہے جس کا شریعت ان کو اہل نہیں سمجھتی۔

2- لڑکیوں کی فطری کمزوریوں کو پیش نظر رکھا جائے تو لڑکیوں کا مستقل اجتماع نامناسب ہے۔

3- عورتوں میں کامل کم ہی ہوتی ہیں۔ اس دور انحطاط میں جہاں مردوں میں کمال کم ہوتا جا رہا ہے وہاں عورتوں میں بھی نقصان بڑھتا جا رہا ہے۔ صحیح تربیت کرنے والی استانیاں تو کبریت احمر ہیں۔ نتیجتاً اپنی استانیوں کی کمزوریوں کو اخذ کر لیں گی اور چونکہ عورتوں کا دیگر صاحب کمال سے ملنا شاذ و نادر ہوتا ہے لہذا وہ کمزوریاں ساری عمر کا روگ رہیں گی۔

4- یہاں بھی یہ ترغیب رہے گی کہ تکمیل تعلیم کی خاطر نکاح کو مؤخر کیا جائے۔ دونوں قسموں کے مدارس کے ان مفاسد کے ہوتے ہوئے ہم نہیں سمجھتے کہ کسی بھی طور سے ان مدارس کی حوصلہ افزائی کی جائے بلکہ ضروری ہے کہ ہر اعتبار سے ان کی حوصلہ شکنی کی جائے۔

بالغ لڑکیوں اور عورتوں کی دینی تعلیم کا متبادل طریقہ

جو متبادل طریقہ ذکر کیا جا رہا ہے یہ وہ اسلم و احوط طریقہ ہے جس پر خیر القرون سے عمل ہوتا چلا آیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اصحاب علم اپنی بچیوں اور عورتوں کو خود تعلیم دیتے تھے۔ پھر جس کی جتنی استعداد ہوتی تھی وہ اس کے بقدر تعلیم حاصل کرتی تھی۔ فرض تعلیم تو ہر لڑکی اور عورت کو حاصل کرنا ہی ہے۔ اس کے علاوہ عربی زبان کو اور عربی میں دینیات کو سیکھنا سکھانا ہوتا رہا۔ ہم نے خود بعض اہل علم حضرات کو اس جانب خصوصی توجہ کرتے دیکھا۔ لیکن اس دور انحطاط میں اب اس جانب سے بھی غفلت ہونے لگی ہے۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ جہاں دین کے اور شعبوں میں کام ہو رہا ہے اور اہل علم حضرات ان میں دلچسپی لے رہے ہیں وہیں اس شعبہ کو بھی ضروری خیال کریں اور اپنی ذمہ داری اور مسئولیت کو سمجھتے ہوئے مستقل طور پر کچھ وقت نکال کر اپنے گھر کی عورتوں اور لڑکیوں کو دینی تعلیم دیں اور ہر ایک کی قابلیت و استعداد اور شوق و دلچسپی کو دیکھتے ہوئے ان پر محنت

کریں۔ آخر یہ کہاں کی دانش مندی ہے کہ دنیا کو تعلیم دینے کی فکر کریں اور اپنے گھر کے افراد کی تعلیم کو نظر انداز کر دیں۔ الا قرب فالاقرب کا قاعدہ پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ ہر سال مدارس سے فارغ ہونے والے طلبہ کی تعداد ہزاروں میں ہوتی ہے۔ یہ سب کے سب یا ان کی اکثریت اس طرف توجہ اور محنت کرے تو علم دین سے مزین عورتوں کی ایک بڑی تعداد نظر آنے لگے اور ظاہر ہے کہ ان ہی گھرانوں میں سے عربی علوم حاصل کرنے والی لڑکیوں کی کثیر تعداد بھی نکل آئے گی۔ وہ تفسیر بھی پڑھیں حدیث بھی پڑھیں، فقہ بھی پڑھیں اور اصول فقہ کی بھی کچھ پہچان حاصل کریں۔ بہت کچھ کام ہو سکتا ہے۔ بس توجہ اور محنت کی ضرورت ہے۔ تھوڑا تھوڑا وقت بھی روزانہ دیتے رہیں تو بہت کچھ حاصل کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح وہ حضرات جو اگرچہ علماء نہیں لیکن دین کے ساتھ قلبی و عملی تعلق رکھتے ہیں خواہ ان کی وابستگی اہل تصوف سے ہو یا اہل علم سے یا تبلیغی جماعت سے ان کے بڑے ان پر زور دیں کہ وہ خود بھی بنیادی دینی تعلیم علماء سے حاصل کریں اور اپنے گھر کی عورتوں کو بھی سکھائیں اس کے لئے آدھا گھنٹہ بھی روزانہ دیا جائے تو چند مہینوں میں ان کی عورتیں بنیادی تعلیم کے زیور سے آراستہ ہو سکتی ہیں۔

اب یہ لڑکیاں اور عورتیں آگے پاس پڑوس کی عورتوں اور بچیوں کو دینی تعلیم سکھانے کی ذمہ داری لیں۔

مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کا عورتوں کی تعلیم کے بارے میں قول فیصل

عورتوں کو علم دین گھر پر ہی پڑھنا چاہئے: اس کی روح دو امر ہیں۔ ایک یہ کہ ان کو صرف علم دین پڑھایا جائے۔ دوسرے یہ کہ تعلیم خاص طرز سے متفرق طور پر گھروں میں ہونا چاہئے۔ مدارس کے طرز پر مجتمع طور پر نہ ہونا چاہئے کہ شریعت نے بلا ضرورت شدیدہ ان کے اجتماع و خروج عن البیوت (گھروں سے نکلنے) کو پسند نہیں کیا اور واقعات نے بھی اس کے مفاسد ایسے دکھلا دیئے کہ بجز متاعی (خود اندھا بننے والے) کے اُمّی (اندھے) نے بھی ان کو دیکھ لیا۔ اور راز اس میں یہ ہے کہ اس اجتماع کو جس درجہ نگرانی کی ضرورت ہے وہ عورتوں سے

بن نہیں پڑتا کہ وہ خود مستور (پردے میں رہنے والی) اور مردوں کے دخل میں وہ نگرانی پھر کہاں رہی کہ اس نگرانی کا حاصل یہی عدم اختلاط بالرجال (مردوں سے میل جول نہ رکھنا) تو تھا۔ تو نگرانی تو کم اور خروج عن البیت کے بعد مواقع فساد میں وسعت ہوگئی۔

دوسرے معلمہ اگر شریف و متدین و شفیق و ذی اثر و باوجاہت و بارعب ہو تو اس کا نوکر رکھنے کے لئے میسر ہونا قریب بہ محال اور جو نوکر رکھنے کے لئے مل سکتی ہے وہ ان اوصاف سے معری جس کی صحبت مردوں سے زیادہ خطرناک“۔ (ص 510، معارف حکیم الامت رحمہ اللہ۔ مولانا ڈاکٹر عبدالحی رحمہ اللہ)۔

مولانا رحمہ اللہ کے اس قول فیصل سے ہماری بات کو بڑی تائید حاصل ہوئی۔ فللہ الحمد والمنة مولانا رحمہ اللہ کی ایک اور عبارت ملاحظہ ہو۔

تجربہ سے یہ ثابت ہوا ہے کہ مردوں میں علماء کا پایا جانا مستورات کی دینی ضروریات کے لئے کافی وافی نہیں۔ دو وجہ سے۔ اولاً پردہ کے سبب سے سب عورتوں کا علماء کے پاس جانا تقریباً ناممکن ہے اور گھر کے مردوں کو اگر واسطہ بنایا جائے تو بعض مستورات کو گھر کے ایسے مرد بھی میسر نہیں ہوتے اور بعض جگہ خود مردوں ہی کو اپنے دین کا اہتمام نہیں ہوتا تو دوسروں کے لئے سوال کرنے کا کیا اہتمام کریں گے۔ پس ایسی عورتوں کو دین کی تحقیق دشوار ہے اور اگر اتفاق سے کسی کی رسائی بھی ہوگئی یا کسی کے گھر میں باپ بیٹا بھائی وغیرہ عالم ہیں تب بھی بعض مسائل عورتیں ان مردوں سے نہیں پوچھ سکتیں۔ ایسی بے تکلفی شوہر سے ہوتی ہے تو سب شوہروں کا ایسا ہونا عادتاً ناممکن ہے تو عورتوں کی عام احتیاج رفع ہونے کی بجز اس کے کوئی صورت نہیں کہ کچھ عورتیں پڑھی ہوئی ہوں اور عام مستورات ان سے اپنے دین کی ہر قسم کی تحقیقات کیا کریں۔ پس کچھ عورتوں کو متعارف طریقہ سے تعلیم دینا واجب ہوا (کیونکہ) واجب کا مقدمہ (ذریعہ) واجب ہوتا ہے گو بالغیر سہی۔“

(ص 263، اصلاح خواتین حوالہ اصلاح انقلاب، ص: 265، ج: 1)

اس عبارت میں یہ الفاظ کہ ”..... پس کچھ عورتوں کو متعارف طریقہ سے تعلیم دینا واجب ہوا.....“ ان سے کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ متعارف طریقہ سے مراد مدارس کا نظام ہے کیونکہ اس کی تو مولانا رحمہ اللہ نے صراحت کے ساتھ نفی فرمادی لہذا اس سے مراد وہ طریقہ ہے جو خود اس

کتاب یعنی اصلاح خواتین صفحہ 270 پر مولانا رحمہ اللہ کا ایک اور اقتباس مذکور ہے۔
 طریقہ لڑکیوں (کی تعلیم) کے لئے یہی ہے جو زمانہ دراز سے چلا آتا ہے کہ دو چار
 لڑکیاں اپنے اپنے تعلقات کے مواقع میں آئیں اور پڑھیں اور حتی الامکان اگر ایسی استانی
 مل جائے جو تنخواہ نہ لے تو یہ تعلیم زیادہ بابرکت ثابت ہوتی ہے اور بدرجہ مجبوری اس کا بھی
 (یعنی تنخواہ دے کر تعلیم کرانے کا) مضائقہ نہیں اور جہاں کوئی ایسی استانی نہ ملے اپنے گھر کے
 مرد پڑھا دیا کریں۔“

بالغ لڑکیوں اور خواتین کی فرض اور کچھ مستحب درجہ کی دینی تعلیم کی
 ایک بہتر صورت

ہم نے ”فہم دین کورس“ کے نام سے اسلامیات کے ایک مکمل نصاب کی ترتیب و
 تالیف کی ہے جو ان کتابوں پر مشتمل ہے (1) اسلامی عقائد (2) اصول دین۔ (3) مسائل
 بہشتی زیور۔ (4) فہم حدیث (5) تفسیر فہم قرآن۔

اہل علم حضرات اپنے گھر کی عورتوں کو یہ نصاب سبقاً سبقاً پڑھائیں ایک گھنٹہ روزانہ
 پڑھائیں تو ڈیڑھ سال میں یہ نصاب آسانی سے پورا کیا جاسکتا ہے۔ پھر ان میں سے جو با
 صلاحیت ہوں وہ اپنے پاس پڑوس کی عورتوں کو پڑھائیں۔ یہ نصاب عورتوں اور مردوں کی
 تمام ضرورتوں کو پورا کرتا ہے۔

اس مضمون کی نظر ثانی کے وقت حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ کا زنانہ
 مدارس سے متعلق مضمون دیکھنے کو ملا۔ اس کے چند متعلقہ نکات ذکر کئے جاتے ہیں۔

1- جامعات تک آمد و رفت کے لئے گھر سے روزانہ خروج و دخول اور جامعہ میں دخول و
 خروج کے اوقات اور آمد و رفت کا راستہ متعین ہونے کی وجہ سے بد معاش لوگ تعاقب کرتے
 ہیں۔

اور اگر کوئی گاڑی متعین ہو تو ڈرائیور شرارت کرتا ہے۔ یہ صرف خطرات ہی نہیں
 واقعات ہیں۔ اور جامعہ میں طالبات کی مستقل رہائش میں اس سے بھی زیادہ خطرات ہیں خواہ
 انتظام کتنا ہی بہتر ہو۔

2- گھر سنبھالنے کی صلاحیت سے محرومی

- 3- گھریلو کام کاج کو اپنی شان کے خلاف سمجھنا
- 4- نصاب تعلیم اور طریق تعلیم کا مقصد و محور یہی ہو جو اوپر بیان کیا گیا یعنی روزمرہ کی زندگی سے متعلق احکام شریعت کے علم اور اس کے مطابق عمل میں پختگی پیدا کرنا، بالفاظ دیگر فکر آخرت پیدا کرنا۔ اصطلاحی عالمت اور فاضلات بنانے والا نصاب واجب الترتک ہے اور ایسے القاب حاصل کرنے کی ہوس واجب الاصطلاح۔
- 5- مدرسہ میں کوئی محرم چھوڑ کر آئے اور واپسی پر بھی کوئی محرم مرد ساتھ لائے۔ موجود جامعات البنات میں شرائط مذکورہ مفقود ہیں۔
- علاوہ ازیں ان جامعات کی تعلیم میں مندرجہ ذیل فسادات بھی ہیں۔
- 6- جامعات سے فارغ ہونے والی عالمت و فاضلات میں مرض عجب و کبر۔
- 7- قرآن و حدیث سے براہ راست تخریج مسائل کا شوق رکھتی ہیں۔
- بہتر اور بے ضرر طریقہ صرف یہ ہے کہ بچیوں کو اپنے گھروں ہی میں رکھ کر مقصد مذکور تک پہنچانے کی کوشش کی جائے۔

باب: 12

عورت سربراہ مملکت بن سکتی ہے یا نہیں

بسم الله حامدا و مصليا

عورت کو سربراہ حکومت بنانا جائز نہیں کیونکہ

پہلی وجہ

عورت کے لئے پردے اور حجاب کا حکم ہے جب کہ کسی ملک کی سربراہی کے لئے جو کام ضروری ہیں ان کو پردے اور حجاب میں رہتے ہوئے کرنا ممکن نہیں۔

i- لان النساء امرن بالقرار فی البيوت فكان مبنی حالهن على السترو اليه اشار النبي ﷺ حيث قال كيف يفلح قوم تملكهم امرأة. (ص 405 ج 1 ردالمحتار) کیونکہ عورتوں کو گھروں میں ٹھہرنے کا حکم ہے لہذا ان کی حالت کا مدار پردے پر ہے۔ اسی کی طرف نبی ﷺ نے اشارہ فرمایا جب آپ نے کہا کہ وہ قوم کیسے فلاح پاسکتی ہے جس پر عورت حکمران ہو۔

(ب) و فی الاشباہ من احکام الانثی اختار فی المسایرة جواز كونها نبیة لا رسولة لبناء حالهن على الستر (396 ج 4 ردالمحتار)

اشباہ کے احکام الانثی میں ہے کہ (عقائد کی کتاب) مسایرہ میں اس بات کو اختیار کیا ہے کہ عورت نبی ہو سکتی ہے رسول نہیں کیونکہ عورتوں کی حالت کا مدار پردے پر ہے۔ اشباہ میں مذکور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ رسول اپنے وقت کے حاکم بھی ہوتے ہیں جب کہ نبی کے لئے حاکم ہونا ضروری نہیں۔

دوسری وجہ

عورت ناقص عقل و ناقص دین ہے۔

(الف) شرح المقاصد میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ عورت کی سربراہی کے خلاف دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

والنساء ناقصات عقل و دین ممنوعات عن الخروج الى مشاهد الحكم و معارك الحرب.

عورتیں عقل و دین میں ناقص ہیں اور حکم کے مواقع اور جنگ کے معرکوں کی طرف ان کا نکلنا منع ہے۔

(ب) والمرءة تقضى في غير حد و قود و ان اثم المولى لها لخبر البخاري لن يفلح قوم و لو امرهم امرأة.

حدود اور قصاص کے علاوہ دیگر مقدمات میں عورت فیصلہ دے سکتی ہے اگرچہ اس کو قاضی و جج مقرر کرنے والا گناہ گار ہے کیونکہ بخاری کی حدیث ہے کہ وہ قوم ہرگز فلاح نہیں پا سکتی جو کسی عورت کو اپنا حکمران بنا لے۔

عورت کی سربراہی کے خلاف مذکورہ دو وجہوں میں سے جہاں تک پہلی وجہ کا تعلق ہے تو وہ تو واضح ہے کسی بیان کی ضرورت نہیں۔

رہی دوسری وجہ تو اس بارے میں حدیث نبوی ما رأيت من ناقصات عقل و دین الخ بطور دلیل کے کافی ہے اور اگرچہ فرمان نبوی کے ہوتے ہوئے کسی قیل و قال کی گنجائش نہیں، لیکن چونکہ اس بارے میں بعض لوگوں میں خاصی غلط فہمی پائی جاتی ہے، لہذا اس پر کئے جانے والے اعتراضات کا جواب دیا جاتا ہے۔

اعتراض نمبر 1

فتح الملہم شرح صحیح مسلم ص 136 ج 1 میں مذکور ہے۔

يعارضه قوله ﷺ كمل من الرجال كثير و لم يكمل من النساء الا مريم بنت عمران و آسية بنت مزاحم و في رواية اربع و هو ما رواه الترمذی و احمد من حديث انس ؓ قال قال النبي ﷺ حسبك من نساء العالمين اربع مريم بنت

عمران و آسیہ امراۃ فرعون و خدیجہ بنت خویلد و فاطمہ بنت محمد ﷺ۔
 قلت اجاب بعضہم بان بعض الافراد خرج عن ذلك لانه نادر قليل. والجواب
 السديد في ذلك هو ان الحكم على الكل بشئ لا يستلزم الحكم على كل فرد
 من افراد بذلك الشئ قاله العيني.

اس کے معارض رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ مردوں میں سے بہت سے کامل
 ہوئے جب کہ عورتوں میں کامل نہیں ہوئیں مگر مریم بنت عمران اور آسیہ بنت مزاحم اور ترمذی او
 مسند احمد کی روایت میں چار عورتوں کا ذکر ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ
 نے ارشاد فرمایا جہانوں کی عورتوں میں چار کافی ہیں۔ مریم بنت عمران اور فرعون کی بیوی آسیہ
 اور خدیجہ بنت خویلد اور فاطمہ بنت محمد ﷺ۔

(اس روایت سے معلوم ہوا کہ سب عورتیں ناقص عقل اور ناقص دین نہیں ہیں)
 میں کہتا ہوں کہ بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ عورتوں کے چند ایک افراد
 نادر اور قلیل ہونے کی وجہ سے ناقص عقل و ناقص دین ہونے کا حکم سے خارج ہیں اور صحیح
 جواب یہ ہے کہ کل پر کسی شے کا حکم اس کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کل کے ہر فرد پر وہ حکم ہو۔

جواب

ہمارے نزدیک یہ معارضہ مسلم نہیں ہے کیونکہ جن خواتین کا حدیث میں ذکر ہے۔ رسول
 اللہ ﷺ نے نقصان عقل و دین کی جو تشریح فرمائی قلن و ما نقصان دیننا و عقلنا یا رسول
 اللہ قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى قال فذلك من
 نقصان عقلها قال أليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال فذلك
 من نقصان دينها عورتوں نے پوچھا یا رسول اللہ ہمارے دین اور ہماری عقل کے نقصان
 کی کیا صورت ہے؟ آپ نے پوچھا کہ کیا ایک عورت کی گواہی مرد کی گواہی کے نصف کے
 برابر نہیں ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ جی ہاں ایسا ہی ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا یہ اس کی
 عقل کا نقصان ہے۔ پھر آپ نے پوچھا کیا ایسا نہیں ہے کہ عورت کو جب حیض آتا ہے تو وہ نہ
 نماز پڑھتی ہے اور نہ روزہ رکھتی ہے۔ عورتوں نے کہا کہ جی ہاں ایسا ہی ہے۔ آپ نے ارشاد

فرمایا تو یہ ان کے دین کا نقصان ہے۔

مذکورہ بالا چار خواتین ان باتوں سے مستثنیٰ نہیں ہیں کیونکہ ان کے نقصان عقل کے بارے میں اگرچہ تردد ہو سکتا ہے لیکن ان کا نقصان دین تو بلا تردد ثابت ہے۔ ان دونوں حدیثوں کو جمع کریں تو حاصل یہ ہوا کہ عورتوں میں معبود خلقی نقص ان کے ولی ہونے کے منافی نہیں ہے اور اس کے ہوتے ہوئے بھی وہ ولی کامل ہو سکتی ہیں۔

اعتراض نمبر 2

البتہ کمال کی حدیث سے صرف نظر کر کے اگر تنہا اس قاعدے کو مد نظر رکھیں جو فتح المہم میں مذکور ہے۔ یعنی ”ان الحكم على الكل بشئ لا يستلزم الحكم على كل فرد من افرادہ بذلک الشئ“ تو خیال ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ کچھ عورتیں ناقص العقل ہونے کے حکم سے مستثنیٰ ہوں اور اس خیال کی تائید اس مشاہدہ سے ہوتی ہے کہ زمانہ قدیم و جدید میں ایسی عورتیں گزری ہیں جنہوں نے بڑی کامیابی کے ساتھ حکومت کی یا جو بہت سے انتظامی شعبوں کو عمدہ طریقے پر چلاتی رہی ہیں۔

جواب

(الف) ناقص العقل ہونے کی تنہا اگر یہی وجہ ہوتی کہ عورتوں میں نسیان کا غلبہ ہوتا ہے۔ (لما ان النسيان غالب على طبع النساء لكثرة الرطوبة في امزجتهن. روح المعانی) تب بھی جب قرآن پاک میں شہادت کے مسئلہ پر عورتوں کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی گئی بلکہ تمام عورتوں کے لئے ایک ہی حکم دیا گیا ہے، تو دیگر احکام میں تفریق کیونکر روا رکھی جائے گی۔

(ب) نیز عورتوں اور مردوں کے مزاج اور طبیعت کے درمیان بہت کچھ فرق ہے۔ دیکھئے اسی حدیث میں مذکور ہے۔

ما ر أيت من ناقصات عقل و دین اذهب للب الرجل الحازم من احدا كن. (میں نے تم سے زیادہ کسی ناقص عقل و دین والی کو نہیں دیکھا جو انتہائی سمجھ دار مرد کی عقل کو لے جانے والی ہو) اس میں عورت کے مخصوص مزاج اور طبیعت کی طرف اشارہ ہے کہ جس کو کام

میں لا کر وہ بسا اوقات انتہائی سمجھ دار مرد کو بھی پھسلا دیتی ہے اور جب وہ اپنی مخصوص طبیعت کی بناء پر حازم شخص سے جس کسی معاملہ میں بے عقلی کروا لیتی ہے تو خود اس معاملہ میں وہ بھی تو کم عقلی کا مظاہرہ کر رہی ہے۔

اعتراض نمبر 3

اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ عورت ناقص العقل ہے، لیکن مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے امداد الفتاویٰ صفحہ 92 جلد 5 میں ذکر کیا کہ ”پس قرآن سے ظاہراً ثابت ہو گیا کہ سلطنت جمہوری عورت کی ہو سکتی ہے..... اور راز اس میں یہ ہے کہ حقیقت اس حکومت کی محض مشورہ ہے اور عورت اہل ہے مشورہ کی۔“

جواب

(i) حدیث میں یہ الفاظ ملتے ہیں لن یفلح قوم ولوا امرہم امراً۔ عدم فلاح کی علت عورت کا پردے میں رہنا بھی ہو سکتا ہے۔ اس کا ناقص العقل ہونا بھی ہو سکتا ہے اور اس کا عورت ہونا بھی کیونکہ اس کی وجہ سے وہ جسمانی طور پر کمزور بھی ہوتی ہے اور اس کے ساتھ کچھ فطری عوارض بھی لگے ہوئے ہیں۔ ان عوارض کی بناء پر عورت ملک کی سربراہی کے کام احسن طریقے پر پورے نہیں کر سکتی اور اس طرح امور احسن احوال پر نہیں رہیں گے۔

(ii) لفظ قوم نکرہ ہے جو نفی کے تحت آیا ہے۔ لہذا اس میں عموم ہے کہ جو بھی قوم اپنی حکمرانی عورت کے سپرد کرے وہ فلاح نہیں پائے گی۔ اس بارے میں یہ خیال کرنا کہ سلطنت شخصی میں ایک شخص تنہا اپنی رائے پر عمل کرواتا ہے صحیح نہیں کیونکہ کبھی نہیں دیکھا گیا کہ کوئی بھی حاکم ہو پھر خواہ وہ کتنا بڑے سے بڑا آمر کیوں نہ ہو مشیروں اور وزیروں کے بغیر ہو۔ وہ آمر اہم امور میں ان سے مشورہ لیتا ہی ہے اگرچہ یہ ممکن ہے کہ وہ آمر کی رائے ہی کو مقدم رکھیں۔ ایسے ہی ملکہ ایران کے بارے میں یہ خیال کرنا کہ وہ اپنی انفرادی رائے پر ہی عمل کراتی ہوگی مناسب نہیں اور اس اعتبار سے دیکھا جائے تو جمہوری اور شخصی حکومتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

(iii) جمہوریت میں یہ نہیں ہوتا کہ پارلیمنٹ ہر ہر کام کا فیصلہ کرے بلکہ امور جزئیہ کا اختیار حکمران کو ہوتا ہے۔

(iv) آیت ماکنت قاطعة امرا حتیٰ تشہدون میں احتمال ہے کہ امر مہتمم بالشان مراد ہو کیونکہ یہ بعید ہے کہ ملکہ سبا ہر معاملہ میں خواہ وہ چھوٹا ہی کیوں نہ ہو شوریٰ کا اجلاس بلاتی ہو گی۔ حاصل یہ کہ امراء میں تنوین تعظیم کے لئے ہو۔

(v) عورت کے لئے پردے کا حکم اس کی تولیت کے منافی ہے کیونکہ جمہوری حکومت بھی ہو تب بھی حکمران کو باہر آنا پڑتا ہے۔ پردے میں رہ کر ان ذمہ داریوں کو پورا کرنا عملاً محال ہے۔

(vi) مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے اگرچہ امداد الفتاویٰ میں اس طرح لکھا ہے۔
حضرت بلقیس کی سلطنت کا قصہ قرآن مجید میں مذکور ہے، اس میں آیت ہے ما کنت قاطعة امرا حتیٰ تشہدون جس میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلطنت کا طرز عمل خواہ ضابطہ سے خواہ بلقیس کی عادیہ مستمرہ سے سلطنت جمہوری کا ساتھ اور بعد میں ان کے ایمان لے آنے کے کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ ان سے انتزاع سلطنت کیا گیا ہو پس ظاہر حکایت سلطنت اور عدم حکایت انتزاع سے اس سلطنت کا بحالہا باقی رہنا ہے اور تاریخ صراحتہ اس کی موید اور قاعدہ اصولیہ ہے کہ ”اذا قصص اللہ ورسولہ علینا امرا من غیر نکیہ علیہ فہو حجة لنا“ پس قرآن سے ظاہراً ثابت ہو گیا کہ سلطنت جمہوری عورت کی ہو سکتی ہے۔
لیکن خود مولانا نے بیان القرآن میں فرمایا۔

”ہماری شریعت میں عورت کو بادشاہ بنانے کی ممانعت ہے۔ پس بلقیس کے قصہ سے کوئی شبہ نہ کرے۔ اول تو یہ فعل مشرکین کا تھا۔ دوسرے اگر شریعت سلیمانیہ نے اس کی تقریر بھی کی ہو تو شرع محمدی میں اس کے خلاف ہوتے ہوئے وہ حجت نہیں۔“

اور اگرچہ بیان القرآن کی عبارت پہلے وقت کی ہے، لیکن دلائل کے اعتبار سے قوی ہے کیونکہ شریعت اسلامیہ میں اس کے معارض مندرجہ ذیل دلائل ہیں جو تکبیر پر دلالت بھی کرتے ہیں جیسے

2- حدیث نبوی و اذاکان امرائکم شرارکم و اغنیائکم بخلائکم و امورکم الی نساءکم فبطن الارض خیر لکم من ظہرها۔ (مشکوٰۃ ص 459)

3- حجاب کے احکام

اعتراض نمبر 4

کچھ لوگ اس موقع پر غیر مسلم حکمران عورتوں یا ایک دو مسلم حکمران عورتوں کی مثال پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے دور میں عدم فلاح کی کوئی بات نظر نہیں آتی۔

جواب

یہ بڑی جہالت کی بات ہے۔ کیا ایک جوان عورت کا بے پردہ مردوں کے سامنے آنا فلاح کے منافی نہیں اور الناس علی دین ملوکہم کے تحت کیا بے پردگی کو رواج نہیں ملے گا؟ نیز یہ سوچ تو فلاح کے دائرہ کو محدود کرنے کے مترادف ہے کیونکہ فلاح صرف معاش اور مروجہ سیاست تک محدود نہیں بلکہ فلاح کا دائرہ تو لوگوں کے اخلاق، ان کی تہذیب، ان کی دینداری اور ان کے ایمان کی حفاظت کو بھی محیط ہے۔

اعتراض نمبر 5

گزشتہ اعتراض کے جواب سے یہ ایک اور اعتراض پیدا ہوا کہ اوپر جس فلاح کا ذکر کیا گیا وہ تو بہت سے مرد حکمرانوں کے دور میں بھی نصیب نہیں ہوتی کیونکہ وہ خود بھی فاسق ہوتے ہیں اور فسق کو رواج دیتے ہیں اور جب فاسق مرد کی حکمرانی کو قبول کیا جاسکتا ہے تو عورت کی حکمرانی کو کیوں قبول نہیں کیا جاسکتا؟

جواب

فاسق مرد کی حکمرانی فاسق بے پردہ عورت کی حکمرانی کے مقابلے میں اھون ہے کیونکہ مرد میں تو صرف فسق کا عیب ہوا جب کہ عورت میں اس کے عورت ہونے کی کمزوری بھی شامل ہو گئی ہے۔

تنبیہ: کسی شخص کے حکمران بننے کی دو صورتیں ہیں۔ (الف) اشراف و اعیان اس کے ہاتھ پر بیعت کریں۔ (ب) اس کی قہر و غلبہ حاصل ہو جس کے خوف سے لوگوں میں اس

کا حکم نافذ ہو۔

ان السلطان یصیر سلطانا بامرین بالمبايعه معه من الاشراف والاعیان و بان
ینفذ حکمہ علی رعیتہ خوفا من قہرہ۔ (ردالمحتار ص 318 ج 4)
فاسق کے ہاتھ پر بیعت کرنا جائز نہیں۔ ہاں اگر غلبہ و قہر کی بناء پر کوئی فاسق حکمران بن
جائے اور اس کے مقابلے کی قوت نہ ہو تو اس کو برداشت کیا جاتا ہے قبول نہیں کیا جاتا اور ظاہر
ہے کہ کسی ظالم و فاسق کو حاکم بنانا یا حاکم قبول کرنا اور بات ہے اور اس کو برداشت کرنا اور
بات ہے۔

اگر کہا جائے کہ جمہوریت میں تو لوگ ووٹ ڈال کر خود حاکم بناتے ہیں یا بطور حاکم
قبول کرتے ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حاکم بنانے میں عوام کی رائے کا اعتبار نہیں ہے۔
حاکم مقرر کرنے میں اہل علم و فہم اور اہل تجربہ کی رائے معتبر ہوتی ہے عوام کو کسی بھی طریقے
سے ورغلا کر اور پھسلا کر ان سے ووٹ لے کر شریعت کی رو سے نا اہل کا حکومت حاصل کرنا
بھی شریعت کی رو سے تغلب اور آمریت کا طریقہ ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی نا اہل حکومت پر قبضہ کر لے تو اگر اس کو قہر و غلبہ حاصل ہو اور
اس کو ہٹانے کی کوشش میں مزید فتنہ و فساد کا اندیشہ ہو اور اس کو ہٹانے کی کافی قوت نہ ہو تو اس
کو برداشت کیا جاسکتا ہے۔ خواہ وہ حکمران کافر ہو یا فاسق و فاجر ہو یا عورت ہو خاص طور سے
جب کہ وہ عورت فاسق بھی ہو، لیکن جیسے کافر و فاسق کی حکمرانی کو جائز نہیں کہہ سکتے اسی طرح
عورت کی حکمرانی کو بھی جائز نہیں کہہ سکتے اور جیسے کافر اور فاسق و ظالم کو ہٹانے کا موقع ہو اور
بھر پور قوت ہو تو اس کو استعمال میں لانا چاہئے۔ اسی طرح عورت کی حکمرانی کے خلاف بھی جو
کچھ اپنے اختیار و قوت میں ہو اس کو استعمال میں لانا ضروری ہے۔

باب: 13

تجویز امارت شرعیہ فی الہند کی تاریخ

تاریخ کا خلاصہ

مولانا ابوالکلام آزادؒ کے سامنے کل ہند امارت شرعیہ کا منصوبہ کئی برس سے تھا۔ 1914ء میں شیخ الہند کو پہلا امیر الہند بنانے کا پروگرام تھا جس پر شیخ الہند راضی ہو گئے تھے لیکن ان کے مجاز چلے جانے سے وہ منصوبہ ملتوی ہو گیا اور خود مولانا آزادؒ نظر بند کر دیئے گئے، رہا ہونے سے پہلے اور بعد میں بھی کوششیں برابر جاری رکھیں لیکن حالات موافق نہ ہوئے۔ لہذا مولانا آزادؒ نے فیصلہ کیا کہ پہلے کم از کم صوبہ دار تنظیم کا کام شروع کیا جائے اور اس سلسلہ میں صوبہ بہار کے بعض علماء مثلاً مولانا ابوالحسن سجاد صاحب کی دلچسپی و تعاون سے وہاں امارت شرعیہ قائم ہو گئی، لیکن اس کے بعد اس پروگرام کی مخالفت شروع کر دی گئی جو (جیسا کہ ہم آج بھی دیکھتے ہیں) عوامی اخبارات و رسائل کے ذریعے سے عوام میں پھیلا دی گئی۔ اس پر جمعیت العلماء کو اس معاملہ کے سلجھانے میں با صلاحیت دیکھ کر مولانا آزادؒ نے یہ مسئلہ جمعیت کے حوالے کر دیا۔ اخبارات میں مخالفت ابوالکلام کو امیر الہند بنانے یا نہ بنانے سے متعلق نہیں تھی کیونکہ انہوں نے اس منصب کے لئے کبھی بھی اپنے آپ کو پیش نہیں کیا بلکہ نفس امارت شرعیہ کے بارے میں تھی۔ دہلی میں منعقدہ خاص مجلس شوریٰ میں امارت شرعیہ قائم کرنے پر سب کا اتفاق ہوا اور نومبر 1921ء میں منعقدہ اجلاس میں یہ تجویز رکھی گئی کہ تنظیم مسلمین قائم کی جائے اور امیر الہند کا انتخاب کر لیا جائے انتخاب سے پہلے ایک سب کمیٹی کو امیر شریعت کے اختیارات و فرائض پر ایک مسودہ پیش کرنا تھا لیکن اس کے بعد تاخیر ہوتی چلی گئی جس کی تفصیل مولانا ابوالحسن محمد سجاد صاحب نے اپنے خطبہ صدارت میں بیان کی اور

اس کے کچھ اسباب بیان کئے۔ اسباب بہر حال جو بھی ہوں یہ بات اپنی جگہ قابل افسوس ہے کہ ایک انتہائی مفید منصوبہ ختم ہو کر رہ گیا۔

تفصیلی مطالعہ

مولانا ابوالکلام آزادؒ نے جمعیت علمائے ہند کے اجلاس سوئم منعقدہ لاہور (نومبر 1921ء) میں اپنے خطبہ صدارت میں یہ تذکرہ کیا۔

”1914ء کے لیل و نہار قریب الاختتام تھے جب اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے یہ حقیقت اس عاجز پر منکشف کی اور مجھے یقین ہو گیا کہ جب تک (امارت شریعہ کا) یہ عقدہ حل نہ ہوگا ہماری کوئی سعی و جستجو بھی کامیاب نہ ہوگی۔ چنانچہ اسی وقت سے میں سرگرم سعی و تدبیر ہو گیا۔ حضرت مولانا محمود حسن رحمہ اللہ سے میری ملاقات بھی دراصل اسی سعی و طلب کا نتیجہ تھی۔ انہوں نے پہلی ہی صحبت میں کامل اتفاق ظاہر فرمایا اور یہ معاملہ بالکل صاف ہو گیا تھا کہ وہ اس منصب کو قبول کر لیں گے اور ہندوستان میں نظم جماعت کے قیام کا اعلان کر دیا جائے گا مگر افسوس ہے کہ بعض زوردارے اشخاص کے مشورہ سے مولانا نے اچانک سفر حجاز کا ارادہ کر دیا اور میری کوئی منت و سماجت بھی انہیں سفر سے باز نہ رکھ سکی۔ اس کے بعد میں نظر بند کر دیا گیا لیکن ایام نظر بندی میں بھی اس کی فکر و تبلیغ سے غافل نہ تھا، چنانچہ صوبہ بہار کے بعض احباب و مخلصین کو اسی زمانے میں اس طرف توجہ دلائی گئی اور وہاں ابتدائی بنیاد اس کی ڈال دی گئی۔ اسی زمانے میں میرے عزیز و رفیق مولانا ابوالحسن محمد سجاد صاحب رانچی میں مجھ سے ملے تھے اور اسی وقت سے سعی و تدبیر میں مشغول ہو گئے تھے۔ جنوری 1920ء میں جب میں رہا ہوا اور موجودہ تحریک خلافت کی تنظیم شروع ہوئی تو اس وقت بھی میں نے بار بار کوششیں کیں اور تمام کارکن طبقہ کو اس طرف توجہ دلائی مگر حالات موافق و مساعد نہ ہوئے اور مجھے مجبوراً انہی اصلاحات پر قناعت کر لینے پڑی جو اس تحریک کے اندر رہ کر میں انجام دے سکتا تھا۔ گزشتہ موسم گرما میں جب اس طرف سے مایوسی ہو گئی کہ تمام ملک کے لئے کوئی متفقہ و متحدہ نظم قائم ہو تو پھر یہ ارادہ کیا۔ اولاً صوبہ دار تنظیم کا کام شروع کر دیا جائے۔ چونکہ صوبہ بہار میں تین چار سال سے ابتدائی بنیاد کام کر رہی تھی اس لئے سب سے پہلے اسی کی طرف توجہ ہوئی

اور میں نہیں جانتا کہ کن لفظوں میں میں علمائے بہار کو مبارک باد دوں کہ انہوں نے سبق بالخیرات کا مقام اعلیٰ حاصل کیا اور جمعیت العلماء بہار کے جلسہ میں تین سو مجمع علماء نے بالاتفاق اپنا امیر شرع منتخب کر لیا۔ اس کے بعد ارادہ تھا کہ فوراً دوسرے صوبوں میں بھی کام شروع کر دیا جائے لیکن یکا یک بعض حضرات نے اس مسئلہ کی نسبت اخبارات میں قیل وقال شروع کر دی اور بلا ضرورت علمائے ملت کا انتظام عوام میں بصورت اختلاف وجدل نمایاں کر دیا گیا۔ یہ چیز مجھ کو اس کام سے ایک لمحہ کے لئے بھی نہیں روک سکتی تھی مگر جب میں نے دیکھا کہ اب یہ مسئلہ منظر عام پر آچکا ہے اور جمعیت العلماء اس کا آخری اور قطعی فیصلہ کر سکتی ہے تو یہی مناسب معلوم ہوا کہ اسے جمعیت کے حوالے کر کے بالفعل خود سبکدوش ہو جاؤں، چنانچہ ارکان جمعیت کی ایک خاص مجلس شوریٰ منعقدہ دہلی میں یہ مسئلہ پیش ہو کر بالاتفاق منظور ہوا اور اب اس کا آخری فیصلہ اس اجلاس کے ہاتھ میں ہے۔ (ص: 114/15 جمعیت العلماء ہند دستاویزات مرکزی اجلاس ہائے عام۔ جلد اول)

مذکورہ بالا اجلاس کی تجاویز میں سے دو درج ذیل ہیں۔

(1) جمعیت العلماء ہند کا یہ اجلاس تجویز کرتا ہے کہ تنظیم جماعت مسلمین کے لئے ضروری ہے کہ امیر الہند کا انتخاب کر لیا جائے، امیر شریعت کے اختیارات و فرائض کے تعین کے لئے ایک سب کمیٹی بنادی جائے جو جلد از جلد اس کا مسودہ تیار کر کے جمعیت العلماء کے اجلاس مجوزہ دسمبر میں بمقام بدایوں پیش کرے۔ سب کمیٹی کے ارکان یہ ہوں گے۔

مولانا غلیل احمد صاحب، مولانا شبیر احمد صاحب، مولانا محمد سجاد صاحب، مولانا محمد فاخر صاحب، مولانا محمد کفایت اللہ صاحب، مولانا عبدالباری صاحب، مولانا سبحان اللہ صاحب، مولانا محمد داؤد صاحب، مولانا حبیب الرحمن صاحب، مولانا عبدالمجاہد صاحب، مولانا محمد ابراہیم صاحب، مولانا انور شاہ صاحب، مولانا مرتضیٰ حسن صاحب، مولانا ثناء اللہ صاحب، مولانا احمد اللہ صاحب۔

(2) 10، 11 دسمبر کو بدایوں میں جمعیت کا ایک عام اجلاس خصوصی منعقد ہو جو سب کمیٹی کی رپورٹ پر غور کرنے کے بعد انتخاب امیر کی کارروائی عمل میں لائے۔ (ص: 132۔ ایضاً)

اس کے بعد سب کمیٹی کے جلسہ منعقدہ 9 دسمبر 1921ء بمقام بدایوں کی روداد یوں ہے۔ اس اجلاس میں سب کمیٹی کے ارکان کے علاوہ مندرجہ ذیل حضرات بھی موجود تھے۔

حکیم حافظ محمد اجمل خاں صاحب، مولانا سید سلیمان صاحب ندوی، سید ظہور احمد سیکرٹری مسلم لیگ مولانا غلام محمد صاحب شملوی، مولانا احمد مختار صاحب صدیقی، مولانا نذیر احمد صاحب خجندی، مولانا یعقوب بخش صاحب بدایونی، مولانا اعجاز احمد صاحب، مولانا سراج احمد صاحب، مولانا عبدالوہاب صاحب، مولانا عبدالودود صاحب، مولانا نور الحسن صاحب، مولانا فرخندہ علی صاحب۔ سب کمیٹی نے موافق تجویز منظور شدہ اجلاس جمعیت علماء ہند منعقدہ 22 نومبر 1921ء بمقام لاہور امیر الہند کے فرائض و اختیارات کا حسب ذیل مسودہ تیار کیا.....

الح (ص 468 ایضاً)

(نوٹ: مسودہ اس مضمون کے آخر میں دیا گیا ہے۔)

اس رپورٹ کے بارے میں تعارفی کلمات میں مولانا محمد میاں رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

”اگرچہ متعدد مشکلات کے باعث کوشش اور جدوجہد کے باوجود امارات شرعیہ کا خاکہ اب تک رنگ آمیزی عمل سے خالی ہے مگر چونکہ شرعی نقطہ نظر سے اس کی اہمیت کو کسی وقت بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ نیز اس مسودہ کے مضامین سے بہت سے ان شکوک کا ازالہ ہو سکتا ہے جو قیام امارت کے مخالف حضرات پیش کیا کرتے ہیں۔

(مطبوعہ 41ھ بمطابق 1922ء ص: 267 ایضاً)

جمعیت علماء ہند کا اجلاس خاص بمقام امیر شریف مارچ 1922ء زیر صدارت مولانا عبدالباری فرنگی محلی۔

تجاویز

تجویز نمبر 1 جمعیت العلماء ہند کے اجلاس منعقدہ لاہور نے طے کر دیا ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی تنظیم و اقامت محاکم شریعت و بیت المال کے لئے امیر الہند کا انتخاب کیا جائے۔ چونکہ امیر الہند کا انتخاب بظاہر اس وقت تک مشکل ہے جب تک صوبہ وار امراء منتخب نہ ہو جائیں لہذا جمعیت العلماء ہند کا یہ جلسہ تجویز کرتا ہے کہ جلد امراء صوبہ کا انتخاب عمل میں

آئے اور ہر صوبہ کی جمعیت کو توجہ دلاتا ہے کہ جلد از جلد اس غرض کے لئے جمعیت صوبہ کے عام اجلاس کر کے اپنے صوبہ کے واسطے امیر الشریعت انتخاب کر لے، انتخاب امیر سے قبل اس کے فرائض و اختیارات و قواعد مرتب کر کے جمعیت العلماء ہند سے منظور کرائے جائیں۔

تجویز نمبر 4: مولانا عبدالحلیم صدیقی نے امیر شریعت کے اختیارات و فرائض کے متعلق سب کمیٹی اجلاس بدایوں کا مرتب کردہ مسودہ پیش کیا مگر یہ مسودہ مولانا عبدالقدیر صاحب بدایونی کی تحریک و مولانا شاہ سلیمان صاحب کی تائید سے آئندہ اجلاس کے لئے ملتوی کر دیا ہے۔ (ص: 36/ 135 ایضاً)

جمعیت العلماء ہند کے اجلاس چہارم بمقام گیارہ دسمبر 1923ء میں مولانا حبیب الرحمن دیوبندی رحمہ اللہ نے اپنے صدارتی خطاب میں کہا۔

”ایسی حالت میں کہ مسلمان ایک غیر مسلم طاقت کے زیر حکومت ہیں اور نہ ان کو اپنے معاملات میں مذہبی آزادی حاصل ہے ضروری ہے کہ مسلمان اپنے لئے والی اور امیر مقرر کریں۔ دارالقضاء قائم کر کے قضاة و مفتیین کا تقرر کریں۔ جمعیت العلماء میں یہ تجویز منظور ہو چکی ہے اور جمعیت العلماء کے اجلاس لاہور میں یہ طے ہوا تھا کہ ایک سب کمیٹی کا اجلاس بدایوں میں منعقد کیا جائے جس میں امیر شریعت کے شرائط و فرائض و اختیارات وغیرہ مسائل کو طے کر لیا جائے اور اس کے بعد انتخاب امیر کا مسئلہ پیش کیا جائے۔

اس قرارداد کے موافق 8 ربیع الثانی 40ھ (9 دسمبر 1921ء) کو سب کمیٹی کا اجلاس ہوا اور مختلف مسودے پیش ہوئے مگر ابھی تک ان کا نتیجہ مرتب ہو کر مجلس منتظمہ میں پیش نہیں ہوا۔ امید ہے کہ جلد از جلد اس کے قواعد مرتب ہو کر انتخاب امیر کا وقت آجائے گا۔ یہ بھی طے ہو چکا ہے کہ ہندوستان کے امیر شریعت کے تحت میں صوبہ دار امیر مقرر ہوں گے، میرے نزدیک مجلس منتظمہ کو اس امر کا فیصلہ بھی کر لینا چاہئے کہ ترتیب مناسب کیا ہے؟ آیا اول امیر عام کا انتخاب کیا جائے اور امراء صوبہ جات کا یا صوبہ جات کے امراء منتخب ہو جانے کے بعد امیر الہند کا انتخاب کیا جائے، مسلمانوں کے تشقت و افتراق اور ضروریات دین سے غفلت و جمود کا خیال کرتے ہوئے میرے نزدیک مناسب یہ ہے کہ اول صوبہ جات کے امراء کا انتخاب کیا جائے اور جب ہم کو صوبہ جات کی حالت سے اطمینان ہو جائے اس وقت امیر عام

کا انتخاب ہونا چاہئے۔ اگر ہم کو صوبہ جات کے انتخابات میں کامیابی ہو گئی تو ہمارے لئے شاہراہ عمل کھل جائے گی۔ ایک صوبے میں خدانخواستہ ناکامی ہوئی تو دوسرے صوبہ میں عمل کے لئے موقع باقی رہے گا اور امیر الہند کے معاملہ میں ایک دفعہ ناکامی ہوئی تو ہمیشہ کے لئے اس تجویز کا خاتمہ ہو جائے گا۔ ملک کے حالات سے واقف کار حضرات ناکامی کے خطرہ سے کبھی مطمئن نہیں ہو سکتے، بہر حال اب اس تجویز کی تکمیل کی جلد از جلد ضرورت ہے۔“

(ص: 185- ایضاً)

جمعیت العلماء ہند اجلاس خصوصی ششم، مراد آباد جنوری 1925ء میں مولانا ابوالحسن محمد سجاد نقشبندی رحمہ اللہ نے اپنے صدارتی خطاب میں یہ تذکرہ کیا ”مسلمانوں کی حیات اور اجتماعی زندگی بلکہ محض باعزت زندگی کے لئے اگر کوئی چیز ہندوستان میں ضروری اور لازم ہے تو مسلمانوں کا شرعی اصولوں کے ساتھ باضابطہ منظم ہونا ہے، مگر افسوس کہ یہ چیز جتنی ضروری اور اقدم واہم ہے اسی قدر اس کے ساتھ بے اعتنائی اور لاپرواہی برتی گئی اور آج تک باوجود ادراک و احساس کے وہی غفلت اور وہی جمود ہے۔

پیہم مصائب اور متواتر آلام کا یہ ثمرہ ہے کہ پہلے اس کا ادراک و احساس افراد تک محدود تھا پھر مقتدر اور مہتمم بالشان جماعت کو ہوا اور آج مجھ اللہ یہ حالت ہے کہ ہندوستان کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جس سے یہ خوش آئندہ آواز سنائی نہ دیتی ہو کہ مسلمانوں کی تنظیم کی ضرورت ہے.....

چنانچہ انہوں نے (یعنی جمعیت علمائے ہند کے ارباب حل و عقد اور اس کے کارکنان نے) اجلاس جمعیت العلماء ہند 1921ء امارت شرعیہ فی الہند کی تجویز منظور کی جو زیر صدارت حضرت علامہ ابوالکلام صاحب آزاد منعقد ہوا تھا۔ اور اسی اجلاس میں امیر شریعت کے اصول کو منضبط کرنے اور بعض امور کی تشریحات کے لئے ایک مجلس بنائی گئی اور اسی اجلاس میں یہ بھی طے پایا کہ ایک ماہ بعد فوراً ایک دوسرا خصوصی اجلاس اس مسودہ کی منظوری اور انتخاب امیر الہند کے لئے منعقد کیا جائے مگر جس ہفتہ میں اجلاس خصوصی تھا وہی وقت حکومت کے جبر و استبداد کے کامل مظاہرہ اور قوم کے دلیرانہ مقابلہ کا تھا اور مولانا ابوالکلام صاحب آزاد اور دوسرے علماء وغیرہ بھی گرفتار ہوئے اور شاید دشمنان اسلام کی طرف سے

جا بجا عنوانوں سے یہ مشہور کیا گیا کہ اجلاس ملتوی ہو گیا۔ بات بھی لگتی ہوئی تھی کیونکہ خاص خاص مراکز میں گرفتاریاں عام تھیں۔ جن اراکین کے کانوں تک التواء کی غلط آواز پہنچی انہوں نے قرائن پر قیاس کر کے صحیح سمجھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اتنے ارکان نہ پہنچ سکے جن کی موجودگی میں اجلاس منعقد ہو سکتا مگر پھر بھی بعض حضرات علمائے اکابر و بعض ارکان زعمائے ہند پہنچ گئے تھے۔ مثلاً مسیح الملک حکیم اجمل خاں صاحب، مولوی ظہور احمد صاحب سیکرٹری آل انڈیا مسلم لیگ وغیرہ، آخر ان حضرات کا باہمی مشورہ ہوا اور اس مجلس نے جو ترتیب مشورہ کے لئے مرتب ہوئی تھی، مسودہ مرتب کیا۔

بعد اچھ ایسے واقعات و حوادث پیش آئے کہ اس مسودہ پر مجلس منظمہ کو غور کرنے کا موقع نہیں ملا اس بناء پر جمعیت علمائے ہند کے اجلاس اجیر میں یہ غور کیا گیا کہ امارت شرعیہ ہند کے قیام میں چونکہ بہ ہمہ وجوہ متعددہ تعویق ہے اس لئے جب تک صوبہ دار امارت شرعیہ کی جائے اور اس لئے جمعیت علمائے ہند نے صوبہ دار جمعیتوں کو مخاطب کرتے ہوئے ایک تجویز کے ذریعے سے ان کو ہدایت کی کہ جلد از جلد صوبہ دار امارت شرعیہ قائم کریں، مگر صوبوں کے ناظم اس دور میں اپنے صوبہ کے کاموں کے ذمہ دار تھے، اس لئے غالباً اس تجویز پر عمل نہ کر سکے، پھر فروری 1922ء میں بمقام دہلی جلسہ منظمہ میں مسودہ فرائض و اختیار امیر شریعت اور نظام نامہ امارت شرعیہ فی الہند کو طبع کرا کر تمام ارکان انتظامیہ جمعیت علمائے ہند اور دیگر اہل الرائے کی خدمت میں بھیجنے کی تجویز منظور ہوئی چنانچہ اس تجویز کے مطابق عمل بھی ہوا۔ یہ ہیں جمعیت علمائے ہند کے مساعی جیلہ جو اس نے ہندوستان کے اندر سب سے پہلے اجتماعی زندگی کے اصول کے قیام اور اجرائے نظام کے لئے آج تک انجام دیئے ہیں، لیکن افسوس کہ حالات نے مساعدت نہ کی اور عملی شکل اختیار نہیں کی۔ شاید اس تعویق اور تاخیر میں یہ مصلحت ہو کہ اس وقت ہندوستان کے بہت سے ارباب حل و عقد علماء وغیرہ قید خانوں میں محبوس تھے۔ اس لئے امارت کے قیام و استحکام کے لئے ان اصحاب کے باہر آ جانے کی ضرورت تھی تاکہ تمام یا اکثر ارباب حل و عقد علماء وغیرہ غور و فکر کے بعد ایک مضبوط بنیاد پر اس کو قائم کریں۔ کیونکہ اس کی بنیاد تو انسانی قلوب کی زمین پر ہوتی ہے نہ کہ مٹی کے ڈھیر، یا پہاڑوں کی چوٹیوں پر اور اس کا حصار و اسلحہ خانہ تو صرف حقیقی ایمان ہے نہ کہ توپ و تفنگ اس لئے قلوب

کے انشراح کی ضرورت ہے اور انشراح کامل شاید کچھ سکون ہی کی حالت میں ہو سکتا ہے بشرطیکہ تدبر و تفکر سے کام لیا جائے۔

اب وقت ہے کہ علماء وغیر علماء اس مسئلہ پر غور کریں کیونکہ دونوں اہل علم و اہل الرائے..... موجود ہیں جو ارباب حل و عقد ہیں اور انہیں کا فرض ہے کہ اس مسئلہ پر غور کریں اور جس قدر ممکن ہو اس کو انجام دیں۔ (ص: 306-305 ایضاً)

جمعیت علمائے ہند اجلاس ہشتم۔ پشاور۔ دسمبر 1927ء۔ اس اجلاس میں اپنے خطبہ صدارت میں مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا۔

جمعیت علمائے ہند نے اپنے گزشتہ اجلاسوں میں بھی اس مسئلہ پر متعدد مرتبہ زور دیا ہے اور اس نے دارالامارۃ اور دارالقضاۃ کے اصول و قواعد بنانے کے لئے ایک خاص کمیٹی مقرر کر کے مسودے بھی تیار کر لئے ہیں لیکن چونکہ امیر کا انتخاب جمہور مسلمین کے اتفاق سے ہی ہو سکتا ہے اس لئے آج تک بوجہ خوف افتراق اس کے عمل پر اقدام نہیں کیا گیا۔ ہندوستانی صوبوں میں سے صوبہ بہار قابل مبارکباد ہے کہ اس نے امارت شرعیہ کا ایک نظام قائم کر رکھا ہے اور اس کے ماتحت بہت سے مفید قومی اور مذہبی کام انجام پاتے ہیں۔ اگر ہندوستان کے دوسرے صوبے بھی اس فرض کو ادا کریں تو پھر ان کی اجتماعی قوت سے صوبہ کی مقامی حیثیت بھی بہت قوی ہو جائے گی اور تمام ہندوستان میں ایک منظم محکمہ شرعیہ قائم ہو جائے گا اور اس حالت میں گورنمنٹ سے تنفیذی اختیارات حاصل کر لینا بھی آسان ہو گا۔“ (ص: 433-ایضاً)

کئے جانے والے بعض اعتراض اور ان کے جواب

1- مولانا ابوالکلام آزادؒ نے کہا:

بعض حضرات کا بیان ہے کہ اس سے ممکن ہے کہ کوئی نیا فساد اٹھ کھڑا ہو۔

میں عرض کروں گا کہ اگر یہ طریقہ احکام شریعت سے ماخوذ ہے تو ہمارے سامنے یقین و برہان آگیا۔ اب کیا آپ یقین کو شک کی خاطر چھوڑ دیں گے؟ آپ کہتے ہیں کہ ممکن ہے کوئی فساد پیدا ہو جائے میں کہتا ہوں کہ اللہ اور اس کے رسول نے ہمیں یقین دلایا ہے کہ فوز و فلاح

حاصل ہوگی، پھر کیا شک لے کر آپ یقین کے مقابلے کے لئے اٹھے ہیں۔

(خطبہ صدارت، مولانا آزاد، نومبر 1921ء)

2- مولانا ابوالحسن محمد سجاد صاحب کا بیان

حضرات! مجھے معلوم ہے کہ اس دور میں اس قدیم اصول نظام پر کیا کیا اعتراضات اور شبہات ہیں اسی کے ساتھ میں یہ بھی جانتا ہوں کہ بہت سے شبہات تو صرف علاقہ خارجہ کے جذبہ و کشش سے پیدا ہو گئے ہیں اور بہت سے ترددات ماحول کے واقعات اور اخوان زمان کی کیفیات نفسیہ سے حادث ہوئے ہیں۔ ان مرتددین اور مہلکین میں بہت سے ایسے حضرات ہیں کہ ان کے دل و دماغ پر خارجی اثرات نے اتنا گہرا اثر جمادیا ہے کہ اب شاید ان کے دل و دماغ میں حقیقی نظام اسلام کی تجسس کے لئے بھی کوئی جگہ باقی نہیں ہے اور بہت سے حضرات ایسے ہیں کہ اگرچہ وہ بھی کسی حد تک خارجی اثرات سے متاثر ہیں لیکن مجھے یقین کامل ہے کہ وہ اصل نظام کی مکمل صورت کے متجسس ہیں اور اگر یقین ہو جائے کہ شرعی اصول سے نظام اسلام کی یہی واحد شکل ہے تو یقیناً اس کے آگے جبین نیاز رکھنے کو تیار ہیں۔

اس لئے مجھے یقین ہے کہ ایسے حضرات کی کامل تشفی اس وقت ہو جائے گی جب کہ نظام اسلام کے متعلق جمیع علماء تالیف و تصنیف کا محکمہ قائم کر کے اس ضرورت کو پورا کرے گی۔ اگرچہ اس سے پہلے بھی علمائے ربانین سے علمی مجالس اور خاص صحبتوں میں گفتگو کر کے تشفی حاصل کی جاسکتی ہے اس لئے اگر علمائے کرام کا ایک طرف یہ فرض ہے کہ وہ اپنے بھائیوں کی تشفی و تسکین کا سامان مہیا کریں اور حقائق کے سمجھانے کی کوشش کریں تو دوسری طرف ان کا فرض یہ ہے کہ وہ بھی نہایت اخلاص کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کریں۔

یہ ضروری نہیں کہ ایک دو صحبتوں میں اگر کسی مسئلہ کے متعلق انشراح نہ ہو تو اس کو خلاف حق سمجھ لیا جائے۔ ایسا خیال کرنا ہی ضلالت کا باعث ہے۔ کیا معلوم نہیں کہ ائمہ کرام کو ایک ایک مسئلہ کے انشراح کی طلب میں برسوں لگتے تھے۔ ایک ایک بات کی فکر میں حضرت صدیق اکبر ؓ شب بھر بستر مبارک پر بے چینی کے عالم میں کروٹیں بدلا کرتے تھے۔ پس اگر آج چند گھنٹوں میں کسی مسئلہ کا انشراح نہ ہو تو اس کی تحقیق سے پہلو تہی نہ کرنی چاہئے۔

(خطبہ صدارت مولانا ابوالحسن محمد سجاد صاحب۔ اجلاس جمعیت العلماء ہند جنوری

1925ء)

3- حضرت سید سلیمان ندویؒ کا بیان

حضرات! دوسری چیز یہ ہے کہ ہم انہی تمام قوتوں کو ایک مرکز پر جمع کریں۔ ہمارے خیالات و اعمال میں جو ایک طوائف الملوکی پیدا ہے وہ دور ہو۔ حالت یہ ہے کہ ہم کو مذہبی، تعلیمی، سیاسی، اقتصادی، اصلاحی، تبلیغی ہر قسم کی ضرورتیں ہیں اور ان ضرورتوں کے لئے ہم نے الگ الگ انجمنیں قائم کر لی ہیں جن میں روزانہ تصادم رہتا ہے اور ہر ایک کمی سرمایہ سے نالاں ہے اور ہر ایک اپنی مرکزیت کے لئے کوشاں ہے۔ ہم کو معلوم ہے کہ اونچے طبقے کے لوگ اور اعلیٰ تعلیم یافتہ اصحاب کی جماعت اس سپردگی کے تنگ کو گوارا نہ کرے گی لیکن بہر حال ملت کی کثیر تعداد جو عام طبقوں پر مشتمل ہے ضرور اس میں شرکت پر آمادہ ہوگی۔

ہندوستان میں اب اور اب سے زیادہ آئندہ مسلمانوں کو اپنی بقا کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک امارت شرعی کے ماتحت اپنے کو منتظم کریں۔ تعلیم یافتہ اصحاب کو شبہ ہے کہ علماء اس پردہ میں اپنی کھوئی ہوئی وجاہت کو دوبارہ قائم کرنا چاہتے ہیں اس لئے یہ صاف کر دینا چاہئے۔ ترکی میں مصطفیٰ کمال، مصر میں سلطان فواد، عرب میں ابن سعود، ریف میں محمد بن عبدالکریم ریاست اسلامی کا دعویٰ کر سکتے ہیں اور ہم لوگ اس کو قبول کرنے کو تیار ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم ہندوستان میں ایک غیر مسلح اہل اور صاحب لیاقت قائد کے ہاتھ پر بیعت نہ کر سکیں۔ اس کے لئے باقاعدہ بوریا نشین ہونے کی ضرورت نہیں، صرف اس کے دل کو اسلام سے آشنا ہونے کی حاجت ہے اس کے لئے اپنے مذہب اور مذہبی احکام سے ایک حد تک واقف ہونے کی ضرورت ہے..... الخ

چند سال پہلے جب اس کے لئے موسم مناسب تھا محض اس لئے بعض اکابر نے اس سے پہلو تہی کی کہ تمام مسلمان اس پر متفق نہیں ہو سکتے، اس لئے جب تک اتفاق عام نہ ہو جائے اس کو قائم نہ کیا جائے۔ میری رائے میں حد درجہ غلطی ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ کسی طاقت کے بغیر تمام مسلمان از خود ایک مرکز پر متفق ہو جائیں۔ اس لئے اس خیال خام سے ہٹ کر ہم کو صرف

یہ کرنا چاہئے کہ صوبوں میں اس کے متعلق کوشش کریں۔ جن صوبوں میں مسلمان بالکل صفر ہیں جیسے مدراس ممالک متوسط وغیرہ وہاں اس کی سب سے پہلے ضرورت ہے اور جس قدر مسلمان بھی اس مسئلہ پر متفق ہو سکیں اور اس تحریک پر آمادہ ہو سکیں ان کو ساتھ لے کر آگے بڑھنا چاہئے۔ آئندہ اس سلسلہ کی خود وسعت ہوتی رہے گی تا آنکہ کسی وقت تمام مسلمان اس حلقہ میں آجائیں۔ اسلام کے عقیدہ میں نظم و جماعت کے بغیر ہم صحیح اسلامی زندگی پر یقیناً قائم نہیں ہیں کہ نصب الائمۃ واجب۔

جو لوگ اس حقیقت کی تسلیم سے اختلاف کرتے ہیں کیا وہ امامت کے اصولی مسئلہ پر اعتقاد نہیں رکھتے؟ کیا ان کے نزدیک مسلمانوں کی اتنی بڑی آبادی میں کسی امامت کی ضرورت نہیں، یہ کہنا کہ امامت کے لئے نفوذ و اقتدار ضروری چیز ہے صحیح ہے لیکن یہ کامل امامت کی شرط ہے، مسئلہ کی صورت تو یہ ہے کہ اگر مسلمان کسی امر واجب کے ادا کرنے کی کما حقہ اور اس کو پورے شرائط کے ساتھ ادا کرنے پر قادر نہیں ہے تو آیا وہ واجب اس سے ساقط ہو جائے گا یا حسب استطاعت جہاں تک اس کی وسعت و قدرت میں ہو اس کو ادا کرنا ضروری ہے۔

(خطبہ صدارت مولانا سید سلیمان ندوی اجلاس جمعیت العلماء ہند۔ مارچ 1926ء)

4- مولانا انور شاہ کشمیری کی وضاحت

اگرچہ حکومت برطانیہ کے قیام اور تسلط کی وجہ سے ان صوبہ وار امراء اور امیر اعظم کی کوئی سیاسی حیثیت نہ ہوگی مگر مذہبی ضروریات کے فیصلے اور ان کے احکام اس سے صحیح طور پر واقع اور نافذ ہو سکیں گے اور مسلمانوں کا ایک بڑا مذہبی فرض (نصب امارت) ادا ہو جائے گا اور ان کی تمام مصیبتوں کا حل نکل آئے گا جن میں وہ آج کل مبتلا ہیں۔

(خطبہ صدارت مولانا انور شاہ کشمیری اجلاس جمعیت العلماء ہند دسمبر 1927ء)۔

مولانا معین الدین اجمیری کے ایک خط کی وضاحت

مولانا اجمیری نے مولانا عبدالباری فرنگی محلی کے نام اپنے مکتوب میں لکھا۔
”لیکن دہلی کے جلسہ جمعیت العلماء کی شرکت نے اس سفر میں ایک جدید مانع پیش کر

دیا کیونکہ اس کی تجویز کے مطابق 17، 18 ستمبر کو جلسہ منظمہ قرار پایا ہے، اس میں ضبطی فتویٰ و مسئلہ امامت پیش ہوگا جس کی طرف جناب مولوی ابوالکلام صاحب کو بے حد رجحان ہے، چونکہ ان کو اس مسئلہ سے زیادہ دلچسپی ہے اس وجہ سے خالی الذہن علماء ان کی تقریر سے متاثر ہوئے اگر منجانب فقیر اس کے التوا کے متعلق مختصر و جامع تقریر نہ ہوتی تو کچھ عجب نہ تھا کہ حاضرین علماء اسی وقت اس مسئلہ کو طے کر دیتے۔ اس وجہ سے علماء دہلی کا یہ خیال ہے کہ فقیر خصوصیت کے ساتھ اس جلسہ میں شریک ہو۔“ (ص: 57 جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی) مولانا نے یہ خط اگست 1921ء میں لکھا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ ضبطی فتویٰ کے اگست 1921 میں ہونے کے بارے میں ”جمعیت العلماء ہند۔ دستاویزات مرکزی اجلاس ہائے عام“ میں یوں ہے۔

”جمعیت العلماء ہند نے اپنے دوسرے اجلاس عام منعقدہ 1920ء بمقام دہلی ترک موالات کا فتویٰ جس پر 373 علماء کرام نے دستخط کئے جاری کیا کہ ایسی ملازمت جس میں دشمنان دین کی امداد اور اعانت ہو اور اپنے بھائیوں کو قتل کرنا پڑے وہ قطعاً حرام ہے۔ یہ فتویٰ اور اس کا خلاصہ شائع کروا کر تقسیم کروا دیا۔ 8 اگست 1921ء کو متفقہ فتویٰ اور اس کا خلاصہ حکومت نے ضبط کر لیا لیکن جمعیت نے اسے بار بار شائع کروا کر قانون شکنی کی۔ اس جرم کی پاداش میں وسط ستمبر 1921ء میں بہت سی گرفتاریاں ہوئیں۔ مولانا شوکت علیؒ، مولانا محمد علیؒ مولانا حسین احمد مدنیؒ، پیر غلام مجددؒ، ڈاکٹر سیف الدین کچلو اور مولانا نثار احمد گرفتار ہونے والوں میں سے تھے۔ ان پر کراچی کا مشہور مقدمہ چلا۔ (ص: 20)

خود شیخ الہند رحمہ اللہ کا خطبہ صدارت جو 1920ء کے اجلاس عام میں پڑھ کر سنایا گیا۔ ترک موالات کی بحث کو شامل تھا اور شیخ الہند نے کھل کر موالات کو حرام کہا۔

حاصل یہ ہے کہ مولانا جمیوری نے اپنے مکتوب میں دہلی کے جس جلسہ جمعیت العلماء کا ذکر کیا ہے وہ اگست 1921ء میں منعقد ہوا تھا۔ وہ کوئی اجلاس خاص تھا جس میں امور کے علاوہ مسئلہ امامت بھی زیر غور آیا یا ممکن ہے کہ خود مولانا آزاد کی تحریک پر یہ اجلاس بلایا گیا ہو۔ اس کی طرف مولانا آزاد کے اس جملے میں اشارہ ہے۔

”جب میں نے دیکھا کہ اب یہ مسئلہ منظر عام پر آچکا ہے اور جمعیت العلماء اس کا آخری

اور قطعی فیصلہ کر سکتی ہے تو یہی مناسب معلوم ہوا کہ اسے جمعیت کے حوالے کر کے بالفعل خود سبکدوش ہو جاؤں، چنانچہ ارکان جمعیت کی ایک خاص مجلس شوریٰ منعقدہ دہلی میں یہ مسئلہ پیش ہو کر بالا اتفاق منظور ہوا۔“

اسی اجلاس میں مولانا آزاد نے اپنا مافی الضمیر بیان کیا اور اپنی تقریر سے موجود علماء کو متاثر کیا جو امارت شرعیہ فی الہند کو قائم کرنے پر نہ صرف متفق ہو گئے ہوں بلکہ ممکن ہے کہ ان میں سے بہت سے اس پر بھی آمادہ ہو گئے ہوں کہ کسی کے ہاتھ پر اسی وقت بیعت ہی کر لیں۔ مولانا جمیری نے یہ دیکھ کر وہ کلمات کہے جو اجیری سلسلہ کے مولانا منتخب الحق قادری صاحب نے نقل کئے یعنی:

”علماء کے اس مؤقر اجتماع میں تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں ہے اور صرف اشارہ کافی ہے میں جملہ علماء کی توجہ حضرت عمرؓ کی اس تقریر کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں جو آپؓ نے حج سے واپسی پر اس قسم کا چرچا سن کر کی تھی کہ لوگ کہہ رہے ہیں کہ اگر حضرت عمرؓ کا انتقال ہو گیا تو ہم فوراً اور دفعۃً فلاں شخص کے ہاتھ پر بیعت کر لیں گے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت عبدالرحمن بن عوف کو حکم دیا کہ لوگوں کو جمع کریں اور پھر فرمایا کہ فلتنة بیعة امت کے حق میں کبھی مفید نہیں ہوگی۔ اگر لوگ حضرت ابوبکر کی بیعت سے استدلال کریں گے تو بہت بڑی غلطی کا ارتکاب کریں گے اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ واحد شخصیت ہیں جن کے لئے اس قسم کی بیعت خالی از مضرت تھی۔ ان کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ایسا موجود نہیں ہے۔“

(بحوالہ جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی)۔

مولانا جمیری کی اس توجہ دلانے پر جلسے کا رنگ ایک دم بدل گیا۔ مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ اور مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے بھی غور و فکر کرنے کی تائید کی۔ نفس امارت شرعیہ کے قیام پر وہ بھی متفق تھے بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس کے حق میں تقریر بھی کر چکے ہوں، البتہ سوچ سمجھ کر کسی خاص شخص کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بارے میں انہوں نے بھی مولانا جمیری کی تائید کی۔

معلوم ہوتا ہے کہ 17، 18 ستمبر 1921ء کو جو مجلس منظمہ کا اجلاس ہوا اس میں بات اس حد تک رہی کہ امیر الہند کا انتخاب ہونا چاہئے اور یہ انتخاب نومبر 1921ء کو لاہور میں

ہونے والے اجلاس عام میں کر لیا جائے گا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے لوگ نومبر 1921ء کے اجلاس عام میں کسی کے امیر الہند منتخب کئے جانے کی امید لگائے بیٹھے تھے لیکن مخالفین کی جانب سے اعتراض کئے جانے کی بناء پر یا از خود ضرورت محسوس کرنے کی بناء پر انتخاب سے پہلے ایک سب کمیٹی بنا کر اس سے امیر شریعت کے اختیارات و فرائض کی تعیین طلب کی گئی۔ اس کے بعد انتخاب کی تاخیر کی وجوہات مولانا محمد سجاد صاحب کے خطبہ صدارت میں ذکر ہو چکی ہیں۔

انتخاب کے مسلسل التواء سے ممکن ہے کہ مولانا آزاد نے اپنے سابقہ تجربات کی بناء پر سمجھ لیا ہو کہ جمعیت علماء ہند کے پلیٹ فارم سے بھی یہ معاملہ حل ہونے والا نہیں ہے۔

مسودہ فرائض و اختیارات امیر الشریعت فی الہند

8 ربیع الثانی 1340ھ مطابق 9 دسمبر 1921ء

یہ مسودہ جمعیت علماء ہند کے اجلاس لاہور کی تجویز کے بموجب ماتحت مجلس (سب کمیٹی) نے مرتب کیا تھا اگرچہ متعدد مشکلات کے باعث کوشش اور جدوجہد کے باوجود امارت شریعہ کا خاکہ اب تک رنگ آمیزی عمل سے خالی ہے مگر چونکہ شرعی نقطہ نظر سے اس کی اہمیت کو کسی وقت بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ نیز اس مسودہ کے مضامین سے بہت سے ان شکوک کا ازالہ ہو سکتا ہے جو قیام امارت کے مخالف حضرات پیش کیا کرتے ہیں۔ لہذا اس سلسلہ تجاویز میں اس مسودہ کو شائع کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ (محمد میاں عفی عنہ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

روداد جلسہ سب کمیٹی

منعقدہ 8 ربیع الثانی 1340ھ 9 دسمبر 1921ء بمقام بدایوں

اسمائے حاضرین

مولانا مولوی محمد کفایت اللہ صاحب صدر جمعیت علمائے ہند۔ مولانا سبحان اللہ صاحب مولانا سید مرتضیٰ حسن صاحب، مولانا محمد فاخر صاحب، مولانا عبدالماجد صاحب، مولانا محمد سجاد صاحب، مولانا عبدالحلیم صاحب صدیقی نائب ناظم جمعیت علماء ہند۔

8 ربیع الثانی 1340ھ، 9 دسمبر 1921ء روز جمعہ کو بعد نماز جمعہ سب کمیٹی کے ارکان موجودہ نے اجلاس کیا۔ اس اجلاس میں علاوہ ارکان سب کمیٹی کے حضرات ذیل بھی موجود تھے۔

حکیم حافظ محمد اجمل خان صاحب، مولانا سید سلیمان صاحب ندوی۔ سید ظہور احمد صاحب سیکرٹری مسلم لیگ، مولانا غلام محمد صاحب شملوی، مولانا احمد مختار صاحب صدیقی، مولانا نذیر احمد صاحب بخدی، مولانا یعقوب بخش صاحب بدایونی، مولانا اعجاز احمد صاحب، مولانا سراج احمد صاحب، مولانا عبدالوہاب صاحب، مولانا عبدالودود صاحب، مولانا نور الحسن صاحب، مولانا فرخندہ علی صاحب

(1)

سب کمیٹی نے موافق تجویز منظور شدہ اجلاس جمعیت علماء ہند منعقدہ 22 نومبر 1921ء بمقام لاہور امیر الہند کے فرائض و اختیارات کا حسب ذیل مسودہ تیار کیا۔

امیر الہند کے فرائض

دفعہ 1: فرائض اسلامیہ کی تعمیل کرانا۔ منہیات شرعیہ سے روکنا یعنی احکام شرعیہ کو بقدر استطاعت عملاً نافذ کرنا۔

تشریح: فرائض اور منہیات اور احکام شرعیہ سے مراد وہ فرائض اور منہیات اور احکام ہیں جو متفق علیہ ہیں۔

دفعہ 2: اقامت بیوت مال۔

دفعہ 3: اقامت محکمہ جات قضا

دفعہ 4: اقامت نظارۃ اوقاف اسلامیہ

دفعہ 5: اقامت نظارۃ التعليمات

دفعہ 6: اقامت نظارۃ التبلیغ والارشاد

دفعہ 7: اقامت نظارۃ منافع عمومیہ

دفعہ 8: اقامت محکمہ احتساب

نوٹ: امیر کو ان تمام فرائض میں سے کل یا بعض کو جاری کرنے یا مقدم و مؤخر کرنے کا حسب تفویض جمعیۃ علماء ہند اختیار ہوگا۔

اختیارات امیر الہند

دفعہ 9: امیر اپنے فرائض میں سے ان فرائض کو جن کی تنفیذ اصولاً جمعیۃ علماء ہند اس کے سپرد کرے گی نافذ کرنے کا مجاز ہوگا۔

دفعہ 10: صوبجات کے امراء شریعت اور محاکم شرعیہ کے نظار و اعلیٰ افسر مقرر کرنے یا معزول کرنے کا اختیار امیر الہند کو ہوگا۔

دفعہ 11: امیر الہند بشرکت جماعت انتظامیہ جمعیۃ علماء ہند سالانہ بجٹ تیار کرے گا۔ اس کے موافق خرچ کرنے کا مجاز ہوگا۔

دفعہ 12: امیر الہند اپنے تمام اختیارات کو اس مجلس شوریٰ کے مشورے کے مطابق استعمال کریگا جو جمعیۃ علماء ہند معین کرے گی۔

دستخط محمد کفایت اللہ غفرلہ

محمد سبحان اللہ گورکھپور فقیر سید محمد فاخر بے خود محمدی الہ آبادی غفرلہ

بندہ محمد مرتضیٰ حسن عفی عنہ: امیر کی مدت امارت مقرر ہونی چاہئے۔

فرائض و اختیارات کے بعد بغرض سہولت کا سب کمیٹی مناسب سمجھتی ہے کہ امارت شرعیہ کے دیگر متعلقات کی نسبت بھی اپنے خیالات کا اظہار کر دے۔

.....(2).....

امیر الہند کے اوصاف لازمہ

دفعہ 1: امیر الہند کی منزلت شرعیہ ”امیر الناحیہ“ کی ہوگی اور مسلمانان ہند پر ان کی اطاعت لازم ہوگی۔

دفعہ 2: علوم شرعیہ بالخصوص تفسیر و حدیث و فقہ میں میٹر عالم ہو۔

دفعہ 3: اعمال و اخلاص کے لحاظ سے امت کے لئے اسوہ حسنہ بننے کی صلاحیت رکھتا

دفعہ 4: سیاسیات میں حسب ضرورت وقت واقفیت رکھتا ہو۔

دفعہ 5: اس کی انتظامی قابلیت اور ایمانی جرأت کا تجربہ ہو چکا ہو۔

دفعہ 6: ذاتی قابلیت اور اسلامی خدمات کی وجہ سے عوام و خواص کے اکثر طبقات کی

معتد بہ جماعت پر اس کا اثر ہو۔

نصب و عزل امیر الہند

جمعیت علماء ہند کا اجلاس عام ہی امیر الہند کا تقرر و عزل کر سکتا ہے۔

امیر الہند کی مجلس شوریٰ

جمعیت علماء ہند ایک مجلس منتخب کرے گی جس کے ارکان کی تعداد کم از کم سات ہوگی اور

جس میں پانچ عالم اور دو غیر عالم ماہرین سیاست ہوں گے۔ یہ مجلس امیر الہند کی مجلس شوریٰ

کہلائے گی اور امیر الہند اس کے مشورہ کے مطابق کام کرنے کے پابند ہوں گے۔

(3)

یہ صرف اصولی طور پر خاکہ مرتب کیا گیا ہے۔ فرعیات کے ابواب جداگانہ جمعیت علماء

ہند کی ہدایت کے بموجب جمعیت التشریح مرتب کرے گی۔

مسودہ امیر الشریعت فی الہند

از حضرت مولانا سجاد صاحب قدس اللہ سرہ العزیز

تشریح امیر الہند

(1) تمام مسلمانان ہند خصوصاً اہل سنت والجماعت کی سیادت و قیادت و تحفیذ و اجرائے

احکام شرعیہ و انتظام و انصرام امور مذہبی کے لئے ایک شخص واحد والی باختیار امیر الشریعۃ للہند

ہونا ضروری ہے جس کا منصب امیر الہند ہوگا اور اس کی تمام مسلمانوں پر پابندی اصول مقررہ

پیروی لازم ہوگی اور اس سے انحراف معصیت۔ لیکن اس کے ہر خیال اور ہر عمل کی اتباع ہر

شخص کے لئے ضروری نہیں۔

امیر کے لئے حسب ذیل صفات کا ہونا لازمی ہے اور یہی صفات اس کی شرائط ہوں

گی۔

شرائط امیر الہند

الف۔ مسلم مرد عاقل بالغ آزاد ہو۔

ب۔ عالم باعمل ہو۔ یعنی کتاب اللہ و سنت رسول اللہ ﷺ کے معانی اور حقائق کا معتد بہ علم رکھتا ہو۔ اغراض و مصالح شریعت اسلامیہ و علم الفقہ وغیرہ سے واقف ہو اور احکام شرعیہ پر عمل کرنا اس کا شیوہ ہو۔

ج۔ سیاسیات ہند و سیاسیات عالم اسلامیہ سے واقفیت تامہ رکھتا ہو اور حتی الامکان تجربہ سے اکثر صائب الرائے ثابت ہو چکا ہو۔

د۔ ذاتی قابلیت و وجاہت کی وجہ سے عوام و خواص کے طبقات کی ایک معتد بہ جماعت پر اس کا اثر ہو۔

ہ۔ حق گو، حق شنو، قوی القلب، صاحب عزیمت ہو اور اس کی ذات سے مادی طاقتوں سے کسی حال میں مرعوب ہونے کا اور حکومت کافرہ سے ساز باز کرنے کا بظاہر اندیشہ نہ ہو جس کا اندازہ اس کے گزشتہ و موجودہ زندگی سے کیا جائے گا۔

و۔ سبی الخلق، غلیظ القلب، سریع الغیظ نہ ہو۔

فرائض امیر الہند

(2) امیر الہند حقیقتاً شرعاً نائب خلیفۃ المسلمین ہوگا۔ اس لئے از روئے احکام شرع جتنے فرائض خلیفۃ المسلمین کے ہیں وہ سب امیر الہند کے ہوں گے اور اس طرح کی تفصیل و تجدید کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

مگر ہندوستان کے مسلمانوں کی حدیث النوعیت زندگی اور باہم مختلف الخیال فرق کا اجتماع، حکومت کافرہ کا تسلط، غیر مذہبوں کی بحالت بے چارگی ہمسائیگی اس امر کی مقتضی ہے کہ نظر بحالت موجودہ بغرض حصول مقصود شرعی و سد باب مفساد و فتن فرائض امیر الہند اصولاً حسب ذیل امور تک محدود رہیں گے۔

الف۔ اعلائے کلمۃ اللہ کے لئے مناسب تدابیر اختیار کرنا اور اس کے لئے صلح وسائل

واسباب مہیا کرنا۔

ب۔ عالم اسلامی کے داخلی و خارجی تغیراتِ احوال کے وقت مذہبی نقطہ نظر سے بمشاورت اہل شوری ایسے احکام جاری کرنا جس سے مسلمانان ہند اور اسلام کا فائدہ متصور ہو اور جس کا ماخذ کتاب و سنت و آثارِ صحابہ کرام و فقہ ائمہ عظام ہوگا۔

ج۔ مسلمانان ہند کو (باوجود مذہباً مختلف الخیال ہونے کے ان کی مذہبی آزادی کو قائم رکھتے ہوئے) متحد رکھنا۔

د۔ حقوق مسلمین و احکام شرع و وقار اسلام کو کلیۃً محفوظ رکھتے ہوئے بہ نظر تکمیل مقاصد شریعت ہندوستان کی دیگر اقوام کے ساتھ صلح و آشتی کا برتاؤ کرنا۔

ہ۔ بشرط امکان غیر مسلم المذاہب جماعتوں کے ذمہ دار قائم مقاموں سے موافق سنت اسلام تحریری موادِ دعوت نامہ مکمل کرنا۔

و۔ بنا بر اخوت اسلامی و احکام شرع ممالک اسلامیہ کے ذمہ دار اصحاب کے ساتھ مؤثق و مستحکم طریقہ پر ارتباط و تعلقات قائم کرنا۔

ز۔ مسلمانوں کی مذہبی و اخلاقی و تعلیمی و اقتصادی حالت کے درست ہونے کی کوشش کرنا۔

ح۔ مسلمانوں کو احکام منصوصہ متفق علیہا پر عمل کرنے کے لئے مجبور کرنا۔

ط۔ جن احکام شرع کا نفاذ حکومت کافرہ کی وجہ سے اس وقت تک مسدود ہے ان سب کو جاری کرنے کی کوشش کرنا۔

ی۔ مسلمانوں کے باہمی مذہبی منافرت تحریری و تقریری جس سے محض اظہار حق ہو جاری رکھتے ہوئے اس کے ان عنوانوں و کارروائیوں کو روکنا جن سے نفاق و شقاق بین المسلمین پیدا ہوا اور تفریق جماعت ہو۔

یا

نظامِ محکمہ شرعیہ قائم کرنا، جس سے مفصلہ ذیل شعبے ہوں گے اور حسب ضرورت دیگر شعبے قائم کئے جائیں گے۔

1- بیت المال مرکزی للہند جس کے ماتحت صوبہ وار بیت المال ہوگا۔

2- انفصال خصوصیات کے لئے محکمہ دارالقضاء قائم کرنا۔

3- نظامت التعلیمات

4- دائرۃ التبلیغ والاشاعت

5- دائرۃ الاحساب

6- نظارت الاوقاف

7- نظارت المساجد والائمه

8- دائرہ منافع عامہ

(ب) آزادی ہند و جمہوریت ہند کے قائم ہونے کے بعد ملکی انتظام میں صدر

جمہوریت سے کامل اتحاد و اتفاق کے ساتھ مل کر کام کرنا اور اسلامی محکمہ شرعیہ کے نظام کو مستقلاً محض مسلمانوں کے اختیار میں رہنے کو جمہوریت سے تسلیم کرنا۔

اصول کار

(3) محکمہ امارت میں تین قسم کی مجلسیں ہوں گی۔

(الف) مجلس دارالخواص جس کے اندر کم از کم چار ارکان ہوں گے تین جید عالم

متورع، مدبر اور ایک انگریزی داں قابل دیندار۔

(ب) مجلس دارالعوام جو جمیعہ علماء کے ارکان معظمہ و اصحاب الرائے صوبہ ہائے ہندو

وزرائے شعبہ ہائے دوائر سے مرکب ہوگی۔

(ج) مجلس قوانین جس کے پانچ ارکان ہوں گے۔

(4) ہر صوبہ میں ماتحت امیر الہند ایک ایک حاکم شریعت ہوگا۔ بطریق امیر البلد، امیر

الناحیہ، جس کا لقب امیر صوبہ ہوگا اور اس کے تمام کام بھی ان ہی اصولوں پر مبنی ہوں گے جو

امیر الہند اور اس کے نظام کے متعلق طے پا چکے ہیں یا آئندہ طے پائیں۔

5- نظام محکمہ شرعیہ کے ہر شعبہ میں ایک ایک افسر ہوگا جس کا لقب وزیر (ناظر) ہوگا

اور ہر وزیر کی وزارت اسی شعبہ کی طرف منسوب ہوگی۔

6- ارکان مجلس دارالخواص و مجلس قوانین کو جمعیت العلماء اپنے اجلاس میں منتخب کرے گی اور ان دونوں مجلسوں کو اختیار ہوگا کہ حسب اجازت امیر الہند کسی اہل الرائے و العلم کا اپنی مجلس میں اضافہ کر لیں۔

7- جب تک امراء صوبہ و وزراء کا تعین نہ ہو صرف ارکان منظمہ جمعیت علماء مجلس دارالعوام رہے گی اور جن جن صوبوں میں امراء کا تعین اور وزراء کا تقرر ہوتا جائے گا دارالعوام کے ارکان میں وہ شامل ہوتے جائیں گے۔

8- تقرر قضات میں حنفی المذہب کے علاوہ جس علاقہ میں اہل حدیث وغیرہ کی ایک معتد بہ جماعت ہوگی وہاں حسب ضرورت اہل حدیث وغیرہ بھی قاضی مقرر کئے جائیں گے۔

طریق کار

9- مجلس قوانین شعبہ ہائے محکمہ شرعیہ کے لئے مفصل قواعد و ضوابط مرتب کرے گی۔
10- مجلس قوانین کے مرتب کردہ قوانین مجلس دارالعوام میں پیش ہوں گے اور دارالعوام کی رائے ظاہر ہونے کے بعد دارالخواص میں پیش ہوں گے اور وہاں جو فیصلہ ہوگا وہی منظور شدہ سمجھا جائے گا اور اسی پر عمل درآمد ہوگا۔

11- تمام شعبوں اور تمام قومی و مذہبی کاموں کے مصارف کا متحمل صرف بیت المال ہو گا حتیٰ کہ جمعیت العلماء کے مصارف بھی اسی سے ہوں گے۔

12- جس مقام میں دارالامارت شرعیۃ الہند ہوگا امیر الہند و ارکان مجلس دارالخواص کا قیام وہیں رہے گا اور جہاں جہاں حسب ضرورت امیر کی نقل و حرکت ہو ارکان دارالخواص اس کے ساتھ ہوں گے۔

اختیارات

13- امیر الہند تمام کام حسب قواعد و اصول مجلس دارالخواص سے مشورہ کر کے انجام دیں گے اور احکام صادر فرمائیں گے، لیکن مہمات امور میں دارالعوام سے بھی مشاورہ کے بعد احکام صادر کئے جائیں گے۔

14- مجلس دارالخواص و دارالعوام کے اندر مسائل شرعیہ کا فیصلہ کثرت رائے سے نہ ہو

گا بلکہ دلائل کے بعد قوت یا ترجیح دلیل کی بناء پر جو فیصلہ ہوگا وہی قول فیصل ہوگا اور حق فیصلہ صدر مجلس کو ہوگا۔

15- انتظامی قواعد و مصالح کے متعلق بناء بر کثرت آراء صدر مجلس کو حق فیصلہ ہوگا۔

16- امیر الہند کو اختیار ہوگا کہ مجلس دارالخواص کے علاوہ جمعیت علماء صوبہ وار سے مشورہ کر کے صوبہ کا والی کسی کو مقرر کر دے یا مقرر شدہ کو معزول کر دے لیکن اگر جمعیت علماء صوبہ باتفاق کسی کے عزل سے اختلاف کرے یا کسی کو والی مقرر کرنے کے خلاف ہو تو اس صورت میں امیر الہند جمعیت العلماء صوبہ کے مشورہ پر عمل کریں گے۔

17- شعبہ ہائے محاکم شرعیہ کے تمام ملازمین کا تقرر و درخواست مجلس دارالخواص سے مشورہ کر کے کلیۃً امیر الہند اور ان کے نائبین (امراء صوبہ) کے اختیار میں ہوگا۔

18- اگر کسی مختلف فیہ مسئلہ کے متعلق کلیۃً حکم صادر کرنے کی ضرورت ہو تو مجلس دارالعوام میں کامل گفتگو اور بحث کے بعد امیر الہند باصول نمبر 14 فیصلہ کر کے حکم دیں گے۔

19- امیر الہند اگر منصب امارت سے علیحدہ ہونا چاہے تو اعلان عزل سے پہلے دارالعوام سے مشاورت ضروری ہوگی۔ اگر دارالعوام باتفاق یا بکثرت آراء عدم عزل کی رائے قائم کرے یا بصورت تعلقات خلافت خلیفہ بھی عزل پر رضا مند نہ ہوں تو امیر کو اپنا ارادہ منہج کرنا ہوگا۔

20- اگر امیر الہند از خود اپنے عزل کا فیصلہ کرے اور دارالعوام اس میں متفق ہو جائے اور خلافت سے تعلقات قائم نہ ہوں اور عزل سے پہلے اپنا قائم مقام کسی جامع الشروط کو امیر الہند نامزد کرنا چاہے تو یہ اختیار ہوگا مگر جمعیت علماء و دارالعوام سے مشورہ لینا ضروری ہوگا۔

حق انتخاب و نصب و عزل

21- امیر الہند کے انتخاب و نصب و عزل کا حق کلیۃً جمعیت علماء ہند کو حاصل ہوگا اور اس وقت تک رہے گا جب تک کہ خلیفۃ المسلمین کلیۃً غیروں کے اثر سے آزاد اور با اقتدار خود مختار نہ ہو۔

جس وقت خلیفۃ المسلمین غیروں کے اثر سے آزاد و با اختیار و اقتدار ہو جائیں گے اور

جمعیت علماء ہند براہ راست ان سے تعلق قائم کر لے گی اس وقت خلیفۃ المسلمین جمعیت علماء الہند کے مشورہ سے جس شخص کو نامزد کر دیں گے اور اس کے نام سند امارت عطا فرمائیں گے وہی شخص امیر الہند ہوگا اور اس صورت میں امیر الہند کا عزل بھی خلیفۃ المسلمین کے اختیار میں ہوگا جس میں حضرت خلیفۃ المسلمین بمشاوۃ جمعیت العلماء للہند عمل میں لائیں گے۔

وجوہ عزل

23- امیر الہند بوجوہ ذیل معزول یا مستحق عزل ہوگا۔

الف: اگر امیر الہند سے خدا نخواستہ کفر بواح کا ظہور ہو (نعوذ باللہ منہ) تو فی الفور معزول ہوگا۔

ب: امیر الہند کے ذاتی اعمال میں اس حد تک تغیر ہو جائے کہ محارم متفقہ علیہ کا ارتکاب کرنے لگے لئے تو مستحق عزل ہوگا۔ تنبیہ کے بعد بھی اس سے باز نہ آئے تو اس صورت میں معزول کیا جائے گا۔

ج: اگر امیر الہند کے رویہ و طریق عمل سے فساد دین یا افتراق جماعت مسلمین کا نہایت سخت اندیشہ ہو تو ان صورتوں میں اصلاح نہ ہونے پر مستحق عزل ہوگا۔

ج: اگر امیر الہند اپنے فرائض کی انجام دہی سے قاصر و عاجز ثابت ہو بسبب عدم اہلیت یا بسبب غفلت اور اس سے بہتر شخص ملک کے اندر متصف بکلیں صفات مذکورہ دفعہ نمبر 1 الف تا واؤ موجود ہو تو اس صورت میں بھی مستحق عزل ہوگا۔ بشرطیکہ بغیر اس کے عزل میں اثرات فتنہ و اختلال جماعت مسلمین کا غالب اندیشہ نہ ہو۔

د: جو اختیارات شریعت اسلامیہ سے امیر کو حاصل ہیں اگر اس سے تجاوز کرے یا جو طریق کار ماتحت علماء نے اصولاً اس کے لئے متعین کر دیئے ہیں ان کی خلاف ورزی خود رائی سے کرے اور بعد تنبیہ بھی اس سے باز نہ آئے تو اس صورت میں بھی مستحق عزل ہوگا۔

طریق عزل

24- امیر الہند منتخب یا نامزد ہونے کے بعد خدا نخواستہ عزل کی وجوہات میں سے کوئی وجہ پائی جائے تو حسب ذیل طریق پر اس کا عزل عمل میں آئے گا۔

الف۔ جس وقت تک امیر الہند کا عزل و نصب کلیۃً مستقلاً جمعیۃ علماء کے اختیار میں ہے اس وقت تک جمعیۃ علماء اس کے عزل کا یہ طریق اختیار کرے گی۔

کہ وجوہ عزل کے محقق و مبرہن ہونے کے بعد جمعیۃ علماء ہند ایک خاص اجلاس کسی مقام پر منعقد کرے گی اور کامل غور و خوض کے بعد اگر اس کے عزل کا فیصلہ علماء کے خاص اجلاس میں ہو تو اجلاس عام میں اس کا اعلان کر دے گی اور اسی اجلاس میں کسی دوسرے شخص کو حسب شرائط امیر الہند منتخب کر کے اس کا اعلان کر دے گی۔

ب: جس وقت عزل و نصب کا اختیار خلیفۃ المسلمین کو بمشاورت جمعیۃ علماء حاصل ہوگا تو اس وقت بصورت تحقیق وجوہ عزل بمشاورت جمعیۃ علماء خلیفۃ المسلمین معزول فرمائیں گے۔

25۔ جس وقت خلیفۃ المسلمین کو عزل و نصب کا اختیار ہوگا تو اس صورت میں بوجوہات عزل متذکرہ صدر بھی اور کسی مصلحت یا کسی ضرورت سے خلیفۃ المسلمین معزول کر سکتے ہیں مگر اس وقت بھی حضرت خلیفۃ المسلمین کو جمعیۃ علماء الہند سے مشورہ کر لینا مناسب ہوگا۔

انتخاب یا التقرر امیر

26۔ جس وقت تک جمعیۃ العلماء کو حق انتخاب امیر کلیۃً حاصل ہے اس وقت تک جمعیۃ علماء ہند انتخاب امیر کے لئے ایک خاص (اسپیشل) اجلاس منعقد کرے گی اور اس اجلاس کے مجلس شوریٰ میں غور و خوض کے بعد جس شخص کو انتخاب کرے گی اس کا نام اجلاس عام میں ظاہر کیا جائے گا اور تمام اراکین جمعیۃ علماء و اعیان جو اس وقت موجود ہوں و دیگر حاضرین کو اسی وقت بیعت سماع و طاعت کرنی ہوگی۔

27۔ جمعیۃ علماء ہند کی مجلس شوریٰ میں جس شخص کے متعلق اکثر رائیں ہوں گی وہی شخص منتخب ہوگا۔ اور اس صورت میں بعد انتخاب اختلاف کرنے والوں پر بھی اس امیر کے ہاتھ پر بیعت کرنا ضروری ہوگا۔

28۔ اجلاس انتخاب امیر کا اعلان تاریخ اجلاس سے کم از کم پندرہ روز قبل ہوگا۔

جب جمعیۃ کا اجلاس عزل امیر پر غور کرنے کے لئے منعقد ہوگا تو اس کا اعلان بھی پندرہ روز قبل ہوگا اور اس وقت اس امر کا بھی اعلان کرنا ضروری ہوگا کہ بشرطیکہ فیصلہ عزل امیر کا

جدید انتخاب بھی ہوگا۔

29- امیر الہند از خود معزول ہونے سے پہلے یا مرض الموت میں کسی جامع الشروط کو حسب دفعہ 20 امیر الہند نامزد کر دیں تو وہی شخص امیر الہند ہوگا۔

30- جس وقت امیر الہند کا عزل و نصب خلیفۃ المسلمین کے اختیار میں ہوگا تو اس وقت جمعیت علماء کے مقرر کردہ امیر الہند کے لئے جمعیت کی سفارش کی درخواست پر خلیفۃ المسلمین سند امارت مرحمت فرمائیں گے اور جدید تقرری کے وقت (حسب ضرورت) جمعیت علماء اپنے اجلاس میں حسب قاعدہ کسی ایک شخص کو متعین کر کے خلیفۃ المسلمین سے تقرر امیر الہند کی سفارش کرے گی اور سند آنے پر جمعیت اس کا اعلان کرے گی۔

جمعیت علماء کا منصب

جمعیت علماء امارت کی ایک زبردست طاقت ہوگی اس کا طریق عمل بعد انعقاد امارت حسب ذیل ہوگا۔

الف: فرامین و احکام امیر پر عمل درآمد کرانے میں اپنی تمام اجتماعی قوت صرف کرے گی۔

ب: ضروریات دینی و ملکی پر غور کر کے امیر الہند کے سامنے تجاویز پیش کرتی رہے گی۔
ج: ابواب عبادات و معاملات میں جدید تالیفات کا سلسلہ بزبان عربی اس طرح پر شروع کرے گی کہ ہر باب کے مسائل نمبر وار ہوں۔

ماخذ: مولانا سید محمد میاںؒ جمعیت العلماء کیا ہے؟ حصہ دوم دہلی 1946ء ص 79-93

شروع ہوتا ہے۔ چار کلو میٹر کا یہ درمیانی فاصلہ بھی بے آباد اور ویران ہے۔ عرفات سے آگے مشرق، شمال اور جنوب میں جنگل بیابان ہے، کوئی آبادی نہیں ہے۔

مکہ مکرمہ کی آبادی کا پھیلاؤ شمال مشرق اور جنوب مشرق کی طرف ہوا ہے۔ شمال میں منیٰ سے اس کا فاصلہ تقریباً ڈھائی کلو میٹر اور مزدلفہ سے ساڑھے چار کلو میٹر ہے، البتہ جنوب کی جانب ایک جگہ پر اس آبادی کا اتصال منیٰ کے ساتھ ہو گیا ہے اور ایک جگہ پر مزدلفہ کے ساتھ ہو گیا ہے۔ جنوب میں منیٰ کے متوازی ”حی عزیزیہ“ کی آبادی چلتی ہے اور درمیان میں صرف ایک پہاڑی سلسلہ ہے۔

منیٰ اور مزدلفہ کی موجودہ کیفیت

مزدلفہ تو فقط ایک ویران میدان ہے جس کی شرعی حدود میں کوئی آبادی نہیں ہے بلکہ اس میں کوئی سرکاری دفتر بھی نہیں ہے۔ منیٰ بھی اب کوئی آبادی کی جگہ نہیں ہے البتہ اس میں رابطہ عالم اسلامی کا دفتر اور ایک دو دفتر ہیں۔ اسی طرح منیٰ میں ایک جنرل ہسپتال (مستشفى عام) ہے جس کے بارے میں بعض حضرات کا دعویٰ ہے کہ وہ مکہ مکرمہ کے لوگوں کی خاطر پورا سال کھلا رہتا ہے، واللہ اعلم۔

کیا منیٰ اور مزدلفہ مکہ مکرمہ شہر میں داخل ہیں؟

مزدلفہ تو ہمیشہ سے بیابان رہا ہے البتہ منیٰ میں کسی وقت میں گاؤں کے برابر آبادی رہی ہے اور وہ گاؤں شمار ہوتا رہا ہے۔

الا ان محمدا يقول ان منیٰ ليس بمصر جامع بل هو قرية فلا تجوز الجمعة بها كما لا تجوز بعرفات و هما يقولان انها تتمصر في ايام الموسم.

(بدائع الصنائع ص 585 و ص 586 ج 1)

مگر یہ کہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ منیٰ مصر جامع نہیں ہے بلکہ وہ گاؤں ہے لہذا اس میں جمعہ جائز نہیں ہے جیسا کہ عرفات میں جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایام حج میں یہ مصر بن جاتا ہے۔

وقال محمد لا تجوز فيها (الجمعة) لا نها من القرى حتى لا يعيد بها و

لہما انہا تتمصر فی ایام الموسم وبمنی ابنیۃ ودور و سکک.

(تبیین الحقائق ص 218 ج 1)

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ منیٰ میں جمعہ جائز نہیں ہے کیونکہ وہ گاؤں ہے حتیٰ کہ اس میں عید کی نماز بھی نہیں پڑھی جاتی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ایام حج میں منیٰ مصر بن جاتا ہے..... اور منیٰ میں عمارتیں اور محلے اور گلیاں ہیں۔

لیکن اب منیٰ آبادی سے بالکل خالی ہے، اس میں نہ مکان ہیں نہ گلی محلے ہیں اور نہ ہی آبادی ہے۔ اس لئے مکہ مکرمہ کی آبادی کے اس کے ساتھ اتصال سے دو جدا جدا آبادیوں کا متصل ہو کر ایک آبادی ہونے کا وجود نہیں ہوا، اور اس وجہ سے منیٰ اور مزدلفہ نہ تو مکہ مکرمہ شہر میں داخل ہیں اور نہ اس کے محلے ہیں۔

کیا منیٰ اور مزدلفہ کو مکہ مکرمہ کے فناء میں شمار کر سکتے ہیں؟

اس کے جواب کے لئے پہلے شہر کے فناء کی حقیقت کو سمجھنا ہوگا۔ فناء شہر سے باہر کی اس جگہ کو کہتے ہیں جو شہر کے مصالح کے لئے مقرر کی گئی ہو جیسا کہ رد المحتار میں ہے ”المعد لمصالح المصر“۔

لیکن مصالح سے مراد مطلق کسی بھی قسم کا فائدہ نہیں ہے بلکہ حاجتیں اور ضرورتیں ہیں۔

لانیہا بمنزلتہ فی حق حوائج اہل المصر لانیہا لمعدۃ لحوائجہم۔

(تبیین الحقائق ص 218 ج 1)

(شہر والوں کی ضروریات کے اعتبار سے شہر کا فناء بھی شہر کی طرح ہوتا ہے کیونکہ وہ ان کی ضرورتوں ہی کے لئے مقرر ہوتا ہے۔)

قد نص الاثمة علی ان الفناء ما اعد لدفن الموتی و حوائج المعركة کرکض الخیل و جمع العساکر و الخروج للرمی و غیر ذالک۔

(منحة الخالق علی البحر الرائق ص 141 ج 1)

ائمہ نے تصریح کی ہے کہ شہر کا فناء وہ علاقہ ہوتا ہے جو مردوں کو دفن کرنے کے لئے اور معرکہ کی ضرورتوں کے لئے مثلاً گھوڑے سدھانے کے لئے اور لشکروں کو جمع کرنے کے لئے

اور تیر اندازی وغیرہ سیکھنے کے لئے مقرر ہو۔

فناء المصر انما الحق به فيما كان من حوائج اهله والجمعة وصلاة العیدین من حوائج اهله وقصر الصلاة ليس منها. (البنایة فی شرح الهدایة ص 254 ج 3) (شہر والوں کی ضرورتوں کے اعتبار سے شہر کا فناء بھی شہر کے ساتھ ملحق ہوتا ہے، اور جمعہ کی نماز اور عیدین کی نمازیں شہر والوں کی ضروریات میں داخل ہیں، اور نماز کو قصر کرنا شہر والوں کی ضروریات میں داخل نہیں ہے۔)

غرض فناء شہر سے باہر کی وہ جگہ ہے جو شہر والوں کی ضرورتوں اور حاجتوں کے لئے مقرر ہو محض سہولت یا آسائش کے کاموں کے لئے نہیں۔

مذکورہ بالا تفصیل معلوم ہونے سے ظاہر ہوا کہ مٹی اور مزدلفہ دونوں ہی مکہ مکرمہ کے فناء میں بھی داخل نہیں کیونکہ مزدلفہ کے ساتھ تو اہل شہر کی عملاً کوئی ضرورت وابستہ نہیں ہے، البتہ مٹی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ مکہ مکرمہ کے لوگ چھٹی کے دنوں میں رات کے وقت وہاں پکنک منانے جاتے ہیں لیکن پکنک منانا حوائج اور ضروریات میں سے نہیں ہے بلکہ محض آسائش و سہولیات میں سے ہے۔ رد المحتار کی یہ عبارت کہ بخلاف البساتین ولو متصلة بالبناء لا نهالست من البلدة ولو سكنها اهل البلدة فی جمیع السنة او بعضها (باغات اگرچہ شہر کی عمارتوں کے ساتھ متصل ہوں پھر بھی وہ شہر کا حصہ نہیں ہیں اگرچہ شہر والے پورے سال یا سال کے کچھ حصہ میں ان میں رہتے ہوں) اس بارے میں صریح ہے کہ شہر سے متصل باغوں میں اہل شہر جا کر پکنک منائیں یا بسیرا کریں تب بھی وہ فناء میں شامل نہیں ہوتے۔

مٹی میں موجود جنرل ہسپتال کے بارے میں اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ مکہ مکرمہ کے لوگ پورے سال اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں تب بھی مندرجہ ذیل وجوہ سے مٹی فناء نہیں بنتا:

- 1- محض ایک عمارت سے پورے مٹی کو فناء قرار نہیں دیا جاسکتا۔
- 2- یہ کوئی ایسی ضرورت نہیں جس کے لئے شہر کے اندرونی علاقوں کو چھوڑ کر بیرونی علاقوں کی ضرورت ہو۔ شہر کے اندر اور بہت سے ہسپتالوں کے ہوتے ہوئے مکہ مکرمہ کی آبادی کا مٹی کے ہسپتال سے فائدہ اٹھانا ان کے اعتبار سے سہولت ہے، حاجت و ضرورت نہیں۔

شہر کے لئے خود فناء کا ہونا ضروری نہیں

ما اعد لحوائج اہلہ (جو جگہ شہر والوں کی ضرورتوں کے لئے مقرر ہو) کے مفہوم مخالف سے نکلا کہ اگر حوائج کے لئے جگہ مقرر نہ کی گئی تو فناء بھی نہ ہوگا۔

”منیٰ“ اور ”مزدلفہ“ کو مکہ مکرمہ کا محلہ یا فناء کہنے والوں کے دلائل

اور ان کے جواب

پہلی دلیل:

جامعہ اشرفیہ لاہور کے مفتی شیر محمد صاحب اپنے فتوے میں لکھتے ہیں:

”اب صورت حال یہ ہے کہ مکہ مکرمہ کی آبادی منیٰ سے بھی متجاوز ہو چکی ہے اور منیٰ مکہ

مکرمہ کا ایک محلہ ہے۔“ (مؤرخہ ذوالحجہ 1420ھ)

اس عبارت کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ مکہ مکرمہ کی آبادی بڑھتے بڑھتے منیٰ کے اندر پہنچی

بلکہ پھر منیٰ سے بھی آگے نکل گئی ہے اور جیسے مکہ مکرمہ کے دیگر آباد محلے ہیں اسی طرح منیٰ بھی

مکہ مکرمہ کا محلہ بن گیا ہے۔ یہ بات حقیقت کے خلاف ہے کیونکہ منیٰ میں سرے سے آبادی اور

مکانات نہیں ہیں جب کہ محلہ اس جگہ کو کہتے ہیں جس میں مکانات اور گلیاں ہوں۔

مدرسہ شاہی مراد آباد کے مفتی شبیر احمد قاسمی صاحب نے بھی مفتی شیر محمد صاحب والی

بات ہی کچھ مختلف انداز میں کہی ہے، وہ لکھتے ہیں:

”منیٰ کی آبادی صدیوں تک مکہ مکرمہ کی آبادی سے بالکل الگ رہی ہے اور دونوں کے

درمیان صدیوں تک ویران میدان اور پہاڑوں کا فاصلہ رہا ہے جن میں کسی قسم کی آبادی اور

عمارت نہیں تھی اس لئے مکہ اور منیٰ کے درمیان مسلسل آبادی نہ ہونے کی وجہ سے دونوں کو

مستقل طور پر الگ الگ آبادی قرار دیا گیا تھا جیسا کہ ماضی کے تمام فقہاء نے تسلسل آبادی نہ

ہونے کی وجہ سے دونوں کو الگ الگ آبادی قرار دیا تھا۔ اور اب ادھر ماضی قریب میں منیٰ اور

مکہ کے درمیان تسلسل آبادی کی وجہ سے دونوں کے درمیان کسی قسم کا انفصال باقی نہیں رہا بلکہ

متصل ہو کر ایک ہی آبادی جیسی ہو گئی ہے۔“ (انوار رحمت ص 72)

مفتی شبیر احمد قاسمی صاحب کی یہ بات حقیقت کے بالکل برعکس ہے۔ ماضی بعید میں منیٰ

میں آبادی ہونا تو تسلیم ہے لیکن موجودہ دور میں تو مٹی میں سرے سے آبادی ہے ہی نہیں جو تسلسل کے باعث مکہ مکرمہ کی آبادی سے متصل ہو سکے۔

دوسری دلیل:

جامعہ اشرفیہ کے مفتی شیر محمد صاحب اپنے فتوے مؤرخہ ذوالحجہ 1420ھ میں لکھتے ہیں: ”مٹی اور مکہ مکرمہ کی بلدیہ ایک ہے۔“ (رسالہ ندائے شاہی، دسمبر 2004ء ص 53) ہم کہتے ہیں کہ بلدیہ تو ایک انتظامی ادارہ ہے جس کے ذمہ علاقہ کی دیکھ بھال اور صفائی ستھرائی ہوتی ہے۔ ایک ادارہ کو محض انتظامی طور پر شہر سے باہر کا صحرا اور جنگل بھی دیکھ بھال کے لئے دے دیا جائے تو اس سے اس صحرا اور جنگل کی شرعی حقیقت نہیں بدلتی اور یوں شرعی حکم میں بھی کچھ تبدیلی نہ ہوگی۔

اور اگر ایسا ہو کہ خود سعودی حکومت نے مٹی کے ویرانے کو مکہ شہر کا حصہ سمجھ کر اس کو مکہ مکرمہ کی بلدیہ کے ماتحت کر دیا ہو تو سعودی حکومت کا ایسا سمجھنا بذات خود کوئی شرعی دلیل و حجت نہیں ہے۔

تیسری دلیل:

”وہاں کا بڑا ہسپتال سال بھر اپنی خدمات انجام دیتا رہتا ہے، نیز رابطہ عالم اسلامی کا دفتر بھی کھلا رہتا ہے اور شاہی محل بھی آباد رہتا ہے۔“ (رسالہ ندائے شاہی، دسمبر 2004ء ص 53)

ہسپتال کی بات تو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔ رابطہ عالمی اسلامی کے دفتر کا وہاں ہونا کسی انتظامی سہولت کی وجہ سے ہوگا ورنہ نہ تو اہل مکہ کی ضرورت و حاجت کا اس سے کچھ تعلق ہے اور نہ ہی خاص مٹی میں اس دفتر کی تعمیر کی کوئی مجبوری ہے۔ ہاں حج کے دنوں میں اس ادارہ کے مہمانوں کی سہولت کے لئے اس دفتر کا وہاں ہونا سمجھ میں آتا ہے۔

رہا شاہی محل تو وہ مٹی کی حدود کے ساتھ ساتھ بنا ہوا ہے۔ وہاں عام طور سے محافظ اور دیگر عملہ رہتا ہے اور شاہی محل کا وہاں ہونا اہل مکہ کی کوئی ضرورت و حاجت نہیں، محض حکمرانوں کی آسائش ہے۔

غرض مندرجہ بالا بنیادوں پر پورے مٹی کو مکہ مکرمہ کا فناء قرار دینا قابل تسلیم نہیں۔

مٹی اور مزدلفہ کا حکم

موجودہ حالات میں مٹی اور مزدلفہ نہ تو مکہ مکرمہ کے محلّہ کی مانند ہیں اور نہ ہی مکہ مکرمہ کے فناء میں شمار ہیں لہذا جس حاجی کا مٹی جانے سے پہلے مکہ مکرمہ میں پندرہ دن سے کم ٹھہرنا ہو وہ مٹی، مزدلفہ اور عرفات میں قصر نماز پڑھے۔ اور ایسے شخص پر عید کی قربانی بھی واجب نہیں ہوئی۔ علاوہ ازیں عرفات کی طرح مٹی اور مزدلفہ میں جمعہ پڑھنا بھی جائز نہیں۔

ایک نکتہ

ردا الحقائق میں ہے:

”ولو جاوز العمران من جهة خروجه و كان بحدائه محلة من الجانب الآخر يصير مسافرا اذ المعتبر جانب خروجه لا بد ان تكون المحلة في المسئلة الثانية في جانب واحد. فلو كان العمران من الجانبين فلا بد من مجاوزته لما في الامداد لو حاذاه من احد جانبيه فقط لا يضره كما في قاضيخان وغيره الخ.“

(اگر آدمی جانب خروج سے آبادی پار کر لے اور کسی اور جانب سے اس کے ایک طرف محلّہ ہو تو وہ مسافر بن جاتا ہے کیونکہ جانب خروج کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے..... اور اگر آبادی دو طرفوں میں ہو تو اس صورت میں مسافر بننے کے لئے آبادی سے تجاوز ضروری ہے کیونکہ امداد میں ہے کہ اگر آبادی صرف ایک طرف کو ہو تو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا جیسا کہ قاضیخان وغیرہ میں ہے۔)

اس عبارت کا حاصل جو احسن الفتاویٰ ص 72 ج 4 میں ہے، وہ یوں ہے:

”اگر شہر کی جانب سفر میں مکانات ختم ہو گئے مگر کسی ایک جانب راستے سے دور کوئی محلّہ اس طرف بڑھا ہوا ہے تو اس کا اعتبار نہیں البتہ اگر دونوں جانب اس قسم کی آبادی ہو تو ان کی محاذات سے خروج کے بعد حکم قصر ہوگا۔“

اس عبارت سے بعض لوگوں کو یہ خیال ہوا ہے کہ چونکہ مٹی اور مزدلفہ کے موازی دو جانب مکہ شہر کی آبادی بڑھی ہوئی ہے لہذا آدمی مسافر اس وقت بنے گا جب دونوں طرف

آبادی سے تجاوز کر جائے اور اس طرح سے مٹی اور مزدلفہ دونوں ہی مکہ مکرمہ کے حصے قرار پائے۔

ہم کہتے ہیں کہ ایسا خیال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ:

1- عبارت کا مطلب یہ ہے کہ آدمی شہر سے نکل کر جس رستے پر جا رہا ہے اس رستے کے قریب تک شہر کی کسی دوسری جانب سے کوئی محلہ بڑھ کر آ گیا ہو۔ اگر صرف ایک طرف سے ایسا ہو تو اس کا اعتبار نہیں اور اگر دو طرف سے ایسا ہو تو اس آبادی سے مجاوزت کا اعتبار ہو گا۔

مٹی اور مزدلفہ کی صورت میں جیسا کہ نقشہ سے عیاں ہے، شمالی جانب جو محلے ہیں وہ رستے سے بہت دور ہیں اور گزرنے والے کے نہ سامنے آتے ہیں اور نہ اس کے قریب تک آتے ہیں۔

2- علامہ شامی رحمہ اللہ کی دو جانب والی بات قابل تسلیم نہیں کیونکہ:

i- یہ بات صرف علامہ شرنبلالی نے مراقی الفلاح اور امداد میں لکھی ہے:

إذا جاوز بيوت مقامه ولو بيوت الاخبية من الجانب الذي خرج منه ولو حاذاه في احد جانبيه فقط لا يضره (حاشية طحطاوى على مراقى الفلاح ص 230)
”جب آدمی جانب خروج میں اپنی بستی کے مکانات سے تجاوز کر جائے تو اگر اس کے ایک طرف کو آبادی ہو تو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔“

ردالمحتار میں علامہ شامی رحمہ اللہ نے یہ بات علامہ شرنبلالی کی امداد سے نقل کی ہے جو اس کی نسبت قاضی خان وغیرہ کی طرف کرتے ہیں۔ لیکن قاضی خان کی طرف اس کی نسبت صحیح نہیں کیونکہ اس میں یوں ہے:

و يعتبر مجاوزة عمران المصر من الجانب الذي خرج ولا يعتبر محلة اخرى بحذاءه من الجانب الآخر (على هامش العالمگیریہ ص 164 ج 1)
”جانب خروج سے شہر کی آبادی کا اعتبار کیا جاتا ہے اور دوسری جانب سے ایک طرف جو محلہ ہو، اس کا اعتبار نہیں ہے۔“

علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ نے یہی بات مراقی الفلاح میں بھی ذکر کی ہے لیکن وہاں کسی اور

کا حوالہ ذکر نہیں کیا۔ پھر انہوں نے یہ بات کہاں سے کہی؟ قرین قیاس یہ ہے کہ انہوں نے دیگر فقہاء کی عبارتوں کا مفہوم مخالف اخذ کر کے ایسا لکھا ہے ورنہ دیگر فقہاء نے یہ مفہوم مخالف اخذ نہیں کیا اور ان کی عبارتیں یوں ہیں۔

قاضی خان: ويعتبر مجاوزة عمران المصر من الجانب الذي خرج ولا يعتبر محلة اخرى بحدائنه من الجانب الآخر. (عالمگیری حاشیہ ص 164 ج 1)
(جانب خروج سے شہر کی آبادی کا اعتبار کیا جاتا ہے، دوسری جانب سے کسی طرف کو بڑھنے والی آبادی کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔)

تبیین الحقائق: ثم المعتبر المجاوزة من الجانب الذي خرج منه حتى لو جاوز عمران المصر قصر وان كان بحدائنه من جانب آخر ابنية. (ص 209 ج 1)
(جانب خروج سے آبادی سے تجاوز کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا آدمی جب شہر کی آبادی سے آگے بڑھ جائے تو وہ قصر کرے گا اگرچہ کسی اور جانب سے اس کے کسی طرف کو عمارتیں بڑھی ہوئی ہوں۔)

البحر الرائق: ولا يعتبر مجاوزة محلة من الجانب الآخر (ص 128 ج 2)
(دوسری جانب سے بڑھے ہوئے محلہ سے آگے بڑھنے کا اعتبار نہیں ہے۔)
خلاصة الفتاوى: ويعتبر مجاوزة عمران المصر من الجانب الذي خرج ولا يعتبر محلة بحدائنه من الجانب الآخر. (ص 198 ج 1)
(جانب خروج سے شہر کی آبادی سے آگے بڑھنے کا اعتبار ہوتا ہے، دوسری جانب سے ایک طرف کو بڑھے ہوئے محلہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔)

عالمگیری: ثم المعتبر المجاوزة من الجانب الذي خرج منه حتى لو جاوز عمران المصر قصر وان كان بحدائنه من جانب آخر ابنية. (ص 139 ج 1)
(جانب خروج سے متجاوز ہونے کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا جب شہر کی آبادی سے متجاوز ہو جائے تو قصر کرے گا، اگرچہ کسی اور جانب سے اس کے ایک طرف عمارتیں ہوں۔)

تتارخانیہ: اذا خلف البنيان الذي خرج منه قصر الصلوة وان كان بحدائنه بنيان آخر من جانب آخر من المصر (ص 4 ج 2)

(آدمی جب جانب خروج سے عمارتوں کو پیچھے چھوڑ جائے تو نماز قصر کرے اگرچہ اس کے ایک طرف شہر کی کسی اور جانب سے عمارتیں بڑھی ہوئی ہوں۔)

بنایہ: حتی لو خلف الابنية التي في طريقه قصر وان كان بحذاءه ابنية من جانب آخر من المصر (ص 255 ج 3)

(حتی کہ اگر آدمی اپنے رستے میں آبادی کی عمارتوں کو پیچھے چھوڑ جائے تو قصر کرے اگرچہ شہر کی کسی دوسری جانب سے اس کے ایک طرف کو عمارتیں بڑھی ہوئی ہوں۔)

فتح القدیر: فلو جاوزها وتحاذيه بيوت من جانب آخر جاز القصر

(ص 34 ج 2).

(اگر آبادی سے باہر نکل جائے اور اس کے ایک طرف میں کسی اور جانب سے آبادی بڑھی ہوئی ہو تو قصر کرنا جائز ہے۔)

بلکہ ذیل میں دی گئی فقہاء کی تصریحات سے مراقی الفلاح اور امداد کا دیا ہوا مفہوم بھی غلط ثابت ہوتا ہے، مثلاً عنایہ میں ہے:

إذا فارق بيوت المصر من الجانب الذي يخرج منه وان كان في غيره من الجوانب بيوت.

(جانب خروج سے جب آدمی گھروں کو پیچھے چھوڑ جائے تو اگرچہ اور جانب میں مکان آگے ہوں، وہ قصر کر سکتا ہے۔)
تاتارخانیہ میں ہے:

ثم يعتبر الجانب الذي يخرج المسافر من البلدة لا الجوانب بحذاء البلدة. (ص 4 ج 2)

(پھر اعتبار اس جانب کا ہے جس سے مسافر شہر سے نکلتا ہے، شہر کی دوسری جانبوں کا اعتبار نہیں ہے۔)

کیونکہ ان دو عمارتوں کا مطلب یہ ہے کہ دیگر جانب میں خواہ وہ دو ہوں یا زیادہ ہوں، اگر آبادی بڑھ کر مسافر کے رستے کے قریب آجائے تب بھی اس سے مجاوزت ضروری نہیں۔ اس صراحت کے ہوتے ہوئے مراقی الفلاح اور امداد میں لکھی ہوئی بات کسی طور سے درست نہیں۔

باب: 15

نماز میں سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ

انجمن احیاء السنۃ باغبانپورہ لاہور کی جانب سے ایک کارڈ کی نشر و اشاعت کی گئی ہے جس میں نماز کے آخر میں سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ ذکر کیا گیا ہے۔ کارڈ کی عبارت درج ذیل ہے۔

نماز کے آخر میں سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ۔ جو میری سنت کو زندہ کرے گا اسے سو شہیدوں کا ثواب ملے گا۔ (مفہوم حدیث)

وَلَعَلَّهُ يُرِيدُ أَنَّ الْمَقْصُودَ بَيَانُ كَيْفِيَةِ السَّلَامِ هَكَذَا لَا بَيَانَ الْعَدَدِ وَالْكِفَايَةِ هَذِهِ مِنْ إِبْتِدَائِهِ تَلْقَاءُ الْوُجْهِ وَانْتِهَائِهِ فِي جَانِبِ الْيَمِينِ، ذِكْرُهُ فِي "الْمَجْمُوعِ" وَ "الْمُعْنَى" وَهُوَ الْمَعْمُولُ بِهِ عِنْدَنَا ثُمَّ رَأَيْتُ التَّائِيلَ الْمَذْكُورَ فِي الْمُعْنَى (1-596) عَنْ ابْنِ عَقِيلٍ فَقَالَ: يُسَلِّمُ تَلْقَاءَ وَجْهِهِ، مَعْنَاهُ: إِبْتِدَاءُ "السَّلَامِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ" يَكُونُ فِي حَالِ الْإِتْفَاقِ. (الْمُعْنَى صفحہ 596 جلد 1) معارف السنن صفحہ 110، جلد 3 قَالَ ابْنُ عَقِيلٍ يَتَدَيُّ بِقَوْلِهِ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ إِلَى الْقِبْلَةِ ثُمَّ يَلْتَفِتُ قَائِلًا، وَرَحْمَةُ اللَّهِ عَنْ يَمِينِهِ وَيَسَارِهِ لِقَوْلِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُسَلِّمُ تَلْقَاءَ وَجْهِهِ، مَعْنَاهُ إِبْتِدَاءُ السَّلَامِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ يَكُونُ فِي حَالِ الْإِتْفَاقِ. اور شاید کہ ارادہ اس کا یہ ہے کہ وہ اس سے السلام علیکم ورحمۃ اللہ کی کیفیت بیان کرے نہ کہ تعداد۔ اور کیفیت اس کی یہ ہے کہ ابتداء میں متوجہ ہوگا قبلہ کی طرف اور اس کا اختتام کرے گا دائیں جانب، اس کا حوالہ، مجموع، اور مغنی میں ہے اور اسی پر احناف کا عمل ہے۔ پھر مغنی میں اسی تفصیل کو میں نے دیکھا۔

حضرت ابن عقیلؒ فرماتے ہیں کہ ”السلام علیکم“ قبلہ رخ ہو کر کہے اور ”ورحمۃ اللہ“ دائیں، بائیں منہ پھیرتے وقت کہے۔

حضرت ابن عقیلؒ فرماتے ہیں کہ آں حضرت ﷺ ”السلام علیکم“ قبلہ رخ ہی فرماتے تھے اور ”ورحمۃ اللہ“ کہتے ہوئے دائیں جانب اور پھر بائیں جانب چہرہ اقدس پھیرتے تھے۔ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آں حضرت ﷺ ”السلام علیکم“ تو بالکل قبلہ رخ ہو کر ناک کی سیدھ میں کہا کرتے تھے اور ”ورحمۃ اللہ“ دائیں اور بائیں جانب فرمایا کرتے تھے۔“

ہم کہتے ہیں کہ

سلام پھیرنے کے جس طریقے کی اشاعت کی جا رہی ہے اور اس کو مسنون کہا جا رہا ہے حدیث میں اس طریقے کی صراحت نہیں ہے بلکہ یہ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ایک حدیث کی تاویل کے تحت کیفیت سلام کی ایک احتمالی صورت ہے جس کو ابن عقیل رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔

کیفیت سلام کے بارے میں حدیثوں سے دو طریقے ملتے ہیں:

- 1- دائیں بائیں رخ کرنے کے بعد سلام کہنا۔
- 2- سلام کے کلمات کی ابتداء اس وقت کرنا جب چہرہ ابھی قبلہ رخ ہو اور دائیں بائیں رخ کرنے کے دوران ان کلمات کو مکمل کرنا۔

کیفیت سلام کا پہلا طریقہ

عن ابن مسعود قال ان رسول اللہ ﷺ کان یسلم عن یمینہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ حتی یری بیاض خدہ الایمن و عن یسارہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ حتی یری بیاض خدہ الاسیر (رواہ ابو داؤد، النسائی و الترمذی)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ دائیں جانب سلام کہتے تھے السلام علیکم ورحمۃ اللہ یہاں تک کہ آپ کے دائیں رخسار کی سفیدی دیکھی جاتی تھی اور آپ بائیں جانب سلام کہتے تھے السلام علیکم ورحمۃ اللہ یہاں تک کہ آپ کے بائیں رخسار

کی سفیدی دیکھی جاتی تھی۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

(کان یسلم) ای من صلاته حال کونہ ملتفتا بخدہ (عن یمینہ) ای مجاوزا

نظره عن یمینہ کما یسلم احد علی من یمینہ (مرقات ص 354 ج 2)

آپ ﷺ نماز سے نکلتے ہوئے سلام کہتے تھے اس حال میں کہ آپ اپنے رخسار کے ساتھ دائیں جانب پھرے ہوتے تھے یعنی آپ اپنی نظروں کو دائیں جانب کئے ہوئے تھے جیسا کہ کوئی شخص اپنی دائیں جانب موجود شخص کو سلام کہتے ہوئے کرتا ہے۔ اسی طریقے کو جامع الرموز میں صراحت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

ثم یحول المصلی وجہہ اولا کما فی الحقائق حتی یری بیاض خدہ کما فی المبسوط ثم یسلم الامام (المصلی)..... فیقول السلام علیکم ورحمة اللہ.

(جامع الرموز ص 161 ج 1)

نمازی (امام) پہلے اپنا چہرہ پھیرے جیسا کہ حقائق میں ہے یہاں تک کہ اس کے رخسار کی سفیدی دیکھی جائے جیسا کہ مبسوط میں ہے۔ پھر امام سلام کرے اور کہے السلام علیکم ورحمة اللہ۔

کیفیت سلام کا دوسرا طریقہ

عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت کان رسول اللہ وسلم یسلم فی الصلاة

تسلیمۃ تلقاء وجہہ ثم یمیل الی الشق الایمن شیئا. (رواہ الترمذی)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں سلام کہتے تھے سامنے کے رخ پھر دائیں طرف کو کچھ رخ پھیر لیتے تھے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ای یبداء بالتسلیم محاذۃ وجہہ قال ابن حجر ای یتدلأ بها و هو مستقبل

القبلة.

یعنی سلام کو سامنے کے رخ سے شروع کرتے تھے۔ ابن حجر نے کہا مطلب یہ ہے کہ

سلام کی ابتداء کرتے تھے جب کہ آپ قبلہ رخ ہوتے تھے۔

معارف السنن میں مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں۔

وتأول فيه بعض المتأولين بان البداءة كان به من تلقاء الوجه ممتدا به الى اليمين و مثله ذكره في الكوكب الدرّی..... والكيفية هذه من ابتدائه تلقاء الوجه و انتهائه في جانب اليمين ذكره في المجموع و المغنی و هو المعمول به عندنا.

(معارف السنن ص 111 ` 110 ج 3)

بعض تاویل کرنے والوں نے یہ تاویل کی کہ ابتدا اس وقت ہو جب چہرہ قبلہ رخ ہو اور اس کو دائیں جانب تک پھیلا دے۔ یہی بات الکوکب الدرّی میں بھی ذکر کی ہے..... کیفیت یوں ہے کہ سلام کی ابتدا سامنے کی طرف ہو اور انتہا دائیں جانب ہو۔ اسی کو مجموع اور مغنی میں ذکر کیا ہے اور اسی پر ہمارے ہاں عمل ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مذکورہ بالا دونوں طریقے حدیث سے ہی نکلتے ہیں، البتہ دوسرے طریقے میں یہ فائدہ بھی ہے کہ اس میں پہلی یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث پر عمل کو جمع کیا جاسکتا ہے۔ اسی وجہ سے معارف السنن میں مولانا بنوری رحمہ اللہ نے و هو المعمول به عندنا کہہ کر اس طریقے کو ترجیح دی ہے۔

رہی سلام کی وہ کیفیت جو مغنی میں ابن عقیل سے مذکور ہے اس میں اس حد تک توافق ہے کہ ابن عقیل رحمہ اللہ نے بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں اسی تاویل کو اختیار کیا ہے جو الکوکب الدرّی میں مذکور ہے لیکن اس تاویل کے تحت کیفیت سلام کی جو مکمل صورت انہوں نے ذکر کی ہے مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ نے معارف السنن میں اس کو اختیار نہیں کیا ہے یعنی یہ کہ السلام علیکم کے کلمات تو قبلہ رخ ہوتے وقت کہے جائیں اور صرف و رحمۃ اللہ کے کلمات دائیں بائیں رخ کرتے ہوئے کہے جائیں اسی وجہ سے انہوں نے معارف السنن میں اس کو ذکر بھی نہیں کیا۔

غرض ابن عقیل رحمہ اللہ کی ذکر کردہ کیفیت سلام کو مولانا بنوری رحمہ اللہ نے و هو المعمول به عندنا نہیں کہا بلکہ تاویل سے اتفاق کرتے ہوئے اس سے کچھ مختلف کیفیت کو اختیار کیا ہے یعنی چہرہ ابھی قبلہ رخ ہو کہ سلام کہنا شروع کرے خواہ اس حالت میں

آدھے لفظ ہی کی ادائیگی کی ہو اور پھر رخ پھیرنے کے دوران کہتا جائے اور انتہا دائیں یا بائیں رخ ہونے پر ہو۔ اسی کو انہوں نے وهو المعمول بہ عندنا کہا ہے اور اسی کا قول ابن حجر اور ملا علی قاری رحمہما اللہ نے کیا ہے۔

لہذا جب کہ لوگوں کا عمل حدیث پر ہی ہے تو اس کے مقابلہ میں ابن عقیل کی ذکر کردہ کیفیت کو مسنون طریقہ بتانا اور اس کی اشاعت کرنا کوئی مفید کام نہیں بلکہ لوگوں میں تشویش اور انتشار کا باعث ہے جس سے پرہیز ضروری ہے۔ سوشہیدوں کا ثواب اس سنت کو زندہ کرنے میں ملتا ہے جس کے مقابلے میں بدعت رائج ہو گئی ہو اور جہاں ایک حدیث کی جگہ دوسری حدیث پر عمل ہو رہا ہو یا حدیث کی ایک احتمالی صورت کی جگہ دوسری احتمالی صورت پر عمل ہو رہا ہو تو وہ موقع اس فضیلت کا محل نہیں ہے۔

باب: 16

مسافت سفر کیا گھر سے شمار ہوگی یا بستی کی آبادی کے کنارے سے؟

25 ذوالحجہ 1421ھ کو دارالعلوم کراچی کے دارالافتاء سے ایک فتویٰ جاری کیا گیا۔ فتویٰ لکھنے والے مولانا مفتی محمد کمال الدین راشدی صاحب ہیں جب کہ اس پر تصدیق نائب مفتی مولانا محمود اشرف صاحب کی ہے۔ مولانا تقی عثمانی صاحب بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔ وہ فتویٰ یہ ہے

”اگر اس مقام سے جہاں سے سفر شروع کیا جا رہا ہے اس مقام تک جہاں جانا ہے کل مسافت اڑتالیس میل یعنی ساڑھے 77 کلومیٹر ہے تو شہر کی حدود سے نکلنے کے بعد مذکورہ شخص پر احکام سفر جاری ہوں گے خواہ دونوں شہروں کا درمیانی فاصلہ ساڑھے 77 کلومیٹر نہ ہو کیونکہ مسافت سفر میں اس مقام اور جگہ کا اعتبار ہے جہاں سے سفر شروع کیا جا رہا ہے اور جہاں تک اسے جانا ہے لہذا اگر دونوں جگہوں کا درمیانی فاصلہ مسافت سفر کے بقدر ہے تو شہر کی حدود سے باہر نکلنے کے بعد احکام سفر جاری ہوں گے ورنہ نہیں۔“

دارالعلوم کے اس فتوے کا مطلب یہ ہے کہ اگر زید کراچی شہر کے اندر کی ایک ایسی جگہ سے چلتا ہے کہ آبادی کے کنارے تک پہنچنے میں ہی اس کو تیس میل (یعنی 48 کلومیٹر) چلنا پڑتا ہے اور آبادی کے کنارے سے آگے بیس میل (32 کلومیٹر) پر اس کو ایک بستی میں جانا ہے تو زید مسافر ہے کیونکہ اس کے چلنے کی کل مسافت 50 میل (80 کلومیٹر) ہے اگرچہ وہ کراچی شہر ہی کے اندر 30 میل (یعنی 48 کلومیٹر) چلتا رہا ہے البتہ وہ قصر اس وقت کرے گا جب وہ شہر کی آبادی سے باہر نکلے گا۔

تنبیہ: ہم اس بات کو کمر ذکر کرتے ہیں کہ دارالعلوم کے فتوے کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں زید کے اپنے گھر سے نکلتے ہی سفر شروع ہو گیا اور وہ مسافر ہے اگرچہ حکم سفر مثلاً نماز میں قصر کرنا شہر کی آبادی سے باہر نکل کر جاری ہوگا۔

ہم کہتے ہیں

دارالعلوم کا یہ فتویٰ بالکل ہی غلط ہے اور ہم ان کے دلائل کو ذکر کر کے ان کا جواب دیں لیکن اس سے پہلے مناسب یہ ہے کہ ہم صحیح مسئلہ کو دلائل سے واضح کر دیں۔

صحیح مسئلہ یہ ہے کہ مسافت سفر کو شہر کی آبادی کے کنارے سے ناپا جائے گا اور آدمی جب تک اپنے شہر کی آبادی میں چلتا رہے وہ مقیم رہتا ہے مسافر نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے چلنے کو سفر شمار کیا جاتا ہے۔ شہر کی آبادی کے کنارے سے نکل کر جب اس کو ایسی بستی میں جانا ہو کہ اس شہر کی آبادی کے کنارے سے اس بستی کی آبادی کے کنارے تک کا فاصلہ 48 میل (ساڑھے 77 کلومیٹر) یا زائد ہو تو اب اس کا چلنا سفر کہلائے گا اور وہ مسافر بنے گا۔

ہماری بات کے دلائل یہ ہیں۔

1۔ بدائع الصنائع میں ہے۔

وفعل السفر لا يتحقق الا بعد الخروج من المصر فمالم يخرج لا يتحقق
قران النية بالفعل فلا يصير مسافرا (ص 94 ج 1)

سفر کے فعل کا تحقق صرف اسی وقت ہوتا ہے جب آدمی شہر سے باہر نکل جائے۔ جب تک وہ شہر کی آبادی سے باہر نہیں نکلتا نیت کا فعل کے ساتھ جوڑ نہیں ہوتا اس لئے آدمی مسافر بھی نہیں بنتا۔

اسی طرح بدائع الصنائع میں ہے

فالذى يصير المقيم به مسافرا نية مدة السفر و الخروج من عمران المصر.

(ص 93 ج 1)

مقیم جن چیزوں سے مسافر بنتا ہے وہ یہ ہیں (1) مدت سفر کی نیت اور (2) شہر کی آبادی سے باہر نکلنا۔

والثالث الخروج من عمران المصر فلا يصير مسافرا بمجرد نية السفر

مالم يخرج من عمران المصر. (ص 94 ج 1)

مسافر بننے کے لئے تیسری شرط شہر سے باہر نکلنا ہے لہذا جب تک شہر کی آبادی سے باہر نہیں نکلے گا محض سفر کی نیت سے مسافر نہیں بنے گا۔

بدائع الصنائع کی یہ تینوں عبارتیں اس پر صریح ہیں کہ سفر کے فعل کے تحقق کے لئے اور مقیم کے مسافر بننے کے لئے شہر کی آبادی سے باہر نکل جانا شرط ہے۔ آدمی جب تک شہر کی آبادی کے اندر اندر ہو نہ تو سفر کا تحقق ہوتا ہے اور نہ ہی آدمی مسافر بنتا ہے۔ اسی طرح شرح منیہ میں یوں لکھا ہے۔

من فارق بيوت موضع هو فيه من مصر او قرية ناويا الذهاب الى موضع

بينه وبين ذلك الموضع المسافة المذكورة صار مسافرا

جو شخص اپنی بستی کی آبادی سے اس حال میں نکلا کہ اس کا ایسی بستی میں جانے کا ارادہ ہے کہ (جس وقت کہ وہ بستی سے باہر ہے) اس کے اور اس بستی کے درمیان (سفر کی) مذکور مسافت ہے تو اب وہ مسافر بن گیا۔

اس عبارت میں بھی واضح طور پر تصریح ہے کہ آدمی مسافر اس وقت بنتا ہے جب وہ شہر کی آبادی سے باہر نکل جائے۔

بہشتی زیور میں بھی یہی بات ذکر ہے۔

”جو کوئی تین منزل چلنے کا قصد کرے (شہر کی آبادی سے باہر۔ ناقل) نکلے وہ شریعت کے قاعدے سے مسافر ہے۔ جب اپنے شہر کی آبادی سے باہر ہو گئی تو شریعت سے مسافر بن گئی اور جب تک آبادی کے اندر اندر چلتی رہی تب تک مسافر نہیں۔“ (باب 21)

فتاویٰ رحمیہ میں اس سوال پر کہ اب شہر وسیع ہو گئے ہیں پورا شہر مختلف محلوں حلقوں اور کالونیوں پر مشتمل ہوتا ہے جن کے نام جدا جدا ہوتے ہیں۔ اب سفر میں جانے والا شخص اپنے محلہ یا حلقہ کی حدود سے نکل کر مسافر بنے گا یا شہر کی حدود سے نکل کر مسافر بنے گا؟ مفتی عبدالرحیم لاچپوری لکھتے ہیں:

”وطن اصلی یا وطن اقامت کی آبادی سے باہر ہو جانے پر شرعی مسافر کا اطلاق ہوگا۔“

مذکورہ بالا حوالوں سے مسئلہ کی اصل حقیقت جو ہم نے بتائی وہی ثابت ہوئی اور دارالعلوم والوں کا فتویٰ غلط ثابت ہوا۔

تنبیہ: سفر کا حکم صرف نماز کے قصر میں منحصر نہیں بلکہ سفر کے اور بھی احکام ہیں مثلاً روزہ ترک کرنے کی رخصت اور جماعت سے نماز ترک کرنے کی رخصت، جمعہ و عید کی نماز ترک کرنے کی رخصت اور تین دن تک موزوں پر مسح کرنے کی اجازت وغیرہ۔ کراچی کا وہ شخص جو آبادی سے نکلنے سے پہلے ہی تیس میل چلے گا اگر کسی گاڑی میں سفر کرنے کے بجائے پیدل سفر کرے اور آبادی سے نکلنے سے پہلے تقریباً دو دن کراچی کی آبادی کے اندر اندر ہی چلتا رہے تو دارالعلوم والے کہتے ہیں کہ وہ مسافر ہے اور وہ آبادی سے باہر نکل کر قصر کرے گا لیکن مذکورہ بالا دیگر احکام بھی اس مسافر پر جاری ہوں گے یا نہیں۔ دارالعلوم والے معلوم نہیں ان کے بارے میں کیا جواب دیں گے۔

دارالعلوم کے دلائل اور ان پر تبصرہ

پہلی دلیل:

امداد الفتاویٰ ج 1 ص 394 میں یہ سوال و جواب ہے۔

سوال: ہمارے مکان سے چائگام شہر خشکی کی راہ سے تین دن کی راہ پر ہے اسی طرح معمولی کشتی پر جانے سے تین دن کا راستہ ہے ان دونوں صورتوں میں قصر پڑھے لیکن اسٹیر ہی چند سال سے چلتا ہے۔ جہاز دخانی (یعنی اسٹیر) پر سوار ہونے سے آدمی آٹھ گھنٹہ میں پہنچتا ہے سواگر ہم جہاز (یعنی اسٹیر) پر سوار ہو کر چائگام جائیں تو راہ میں اور وہاں شہر میں پہنچ کر قصر کریں یا نہ کریں؟

جواب: ہاں قصر کیا جائے۔ مسافت کا اعتبار ہے گو سواری کے تیز ہونے سے وہ جلدی قطع ہو جائے جیسا کہ ریل کے سفر میں یہ حکم ہے۔

تبصرہ:

ہم کہتے ہیں کہ اس سوال و جواب کا تعلق اس مسئلہ سے ہے کہ مسافت سفر کسی تیز سواری سے جلد قطع ہو جائے تو کیا سفر کا حکم پھر بھی جاری ہوگا یا نہیں۔ یہ مسئلہ کہ مسافت سفر آدمی کے گھر سے شمار کی جائے یا آبادی کے کنارے سے اس کا سوال و جواب سے سرے سے کوئی تعلق نہیں۔

البتہ دارالعلوم والوں نے بظاہر سوال میں مذکور ”ہمارے مکان سے چانگام شہر خشکی کی راہ سے تین دن کی راہ پر ہے“ ان الفاظ سے استدلال کیا ہے۔ استدلال انتہائی تعجب خیز ہے۔ مکان سے گھر مراد لینا قطعی نہیں بلکہ اس میں یہ احتمال زیادہ قوی ہے کہ مکان سے مراد مقام ہو جو علاقہ اور بستی کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔ اس احتمال کے قوی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ سوال میں یہ بھی لکھا ہے کہ ”(ہمارے مکان سے) معمولی کشتی پر جانے سے تین دن کا راستہ ہے“۔ اور اس کی کوئی دلیل نہیں کہ سائل کا گھر دریا کے کنارے عین اس جگہ پر ہو جہاں سے کشتی اپنا سفر شروع کرتی ہو۔

دوسری دلیل

امداد الفتاویٰ ج 1 ص 399 پر ہے۔

حاصل سوال: ضلع کے گیارہ قصبوں میں سے ایک قصبہ میرا مستقر ہے اور دیگر دس قصبوں اور اس کے مفصلاتی چوکیوں پر مجھ کو گشت کے لئے سفر کرنا ضروری ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ میں مستقر پر دس روز سے زیادہ قیام نہیں کر سکتا اور جب گشت کے واسطے مستقر سے روانہ ہوتا ہوں تو کہیں دو کہیں تین کہیں چار کہیں پانچ کہیں دس کوس تک سفر کر کے قیام کا موقع ملتا ہے لیکن اس کے اندر تعین مدت اور تعین مسافت نہیں ہوتی حسب ضرورت قیام اور سفر کرتا ہوں لیکن مستقر سے جب چلنا ہوتا ہے تو کل ضلع کے گشت کا ارادہ ہوتا ہے اور کل مسافت طولا چالیس میل ضرور ہوگی اور محیط کو اگر لیا جائے تو یقین ہے کہ ستر اسی میل سے زائد ہی مسافت ہوگی۔ پس اس سوال میں میرے واسطے قصر نماز درست ہوگی یا نہیں۔

جواب: قواعد سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس دورہ میں جو مقام (یعنی قصبہ) ایسا ہو کہ

وہاں پہنچ کر آگے بڑھنے کو مستقر کی طرف واپسی سمجھا جاتا ہو یعنی وہ مقام کے وہاں تک جانے سے تو مستقر سے وقتاً فوقتاً بعد بڑھتا جاتا ہے اور وہاں سے جب سفر کیا جائے تو مستقر سے قریب ہوتا جاتا ہے اس مقام کو منہجائے سفر کہا جائے گا اور مستقر سے اس مقام تک کی مسافت دیکھی جائے گی اگر وہ مسافت قصر پر ہوگی تو قصر کیا جائے گا جب کہ دوسرے شرائط قصر بھی پائے جائیں گے۔

تبصرہ

ہم کہتے ہیں کہ پورے سوال و جواب کو پڑھا جائے اس میں کوئی بات بھی تو ایسی نہیں جو دارالعلوم والوں کے دعوے پر دلیل بن سکے۔ شاید جواب میں جہاں کہیں ”مقام“ کا لفظ آیا ہے اس سے انہوں نے وہ عمارت سمجھی ہے جہاں سائل جا کر رہتا ہوگا۔ لیکن سوال کو سامنے رکھیں تو مقام سے قصبہ مراد ہونا متعین ہے اور اسی وجہ سے ہم نے بریکٹ میں مقام کی تفسیر قصبہ سے کی ہے۔

تیسری دلیل

کفایت المفتی ج 3 ص 332 پر ہے۔

سوال ایک شخص ملازم پیشہ ہے اور مکان سے اس کی ملازمت فاصلہ پر ہے اور ہیڈ کوارٹر میں جہاں قیام ہے رہنا پڑتا ہے اور وہیں سے دورہ کرنا ہوتا ہے۔ اس صورت میں قصر کہاں سے شمار ہوگا۔

جواب: ہیڈ کوارٹر جہاں قیام رہتا ہے وہاں سے مسافت سفر کا اعتبار ہوگا۔

تبصرہ

ہم کہتے ہیں کہ دارالعلوم والوں نے دلیل کے طور پر یہ حوالجات تو لکھ دیئے ہیں لیکن وہ ان سے استدلال کس طرح کرتے ہیں اس سے کچھ تعرض نہیں کیا۔ پہلے دو حوالوں کا حال تو ہم اوپر ذکر کر چکے۔ تیسرے حوالہ کا دلیل ہونا بھی بہت بعید ہے۔ ہیڈ کوارٹر سے کیا مراد ہے؟ کیا وہ سائل کے شہر کا حصہ ہے یا ہیڈ کوارٹر شہر سے باہر خاصے فاصلہ پر ہے یا کسی دوسری بستی میں ہے کہ جہاں سے سائل روزانہ اپنے گھر آ جاتے ہیں؟ ان احتمالات کے ہوتے ہوئے استدلال کرنا عجیب و بعید ہے۔

باب: 17

جمعہ کی پہلی اذان کا وقت کیا ہے؟

تمہید

جمعہ کی پہلی اذان کے بعد خرید و فروخت اور نماز کے منافی ہر کام کو چھوڑ کر مسجد میں آنا واجب ہے لیکن لوگوں میں اس کا اہتمام بہت کم ہے اور عام طور سے اس واجب کے ترک کے مرتکب ہوتے ہیں۔ لوگ اس محصیت سے بچ جائیں اس کے لئے بعض حضرات نے یہ صورت اختیار کی ہے کہ جمعہ کی پہلی اذان کو تاخیر سے کہتے ہیں مثلاً زوال کا وقت سوا بارہ بجے کا ہے تو پہلی اذان سوا بارہ بجے دینے کے بجائے سوا ایک پر دیتے ہیں۔ اردو کی تقریر اس سے پہلے کرائی جاتی ہے۔ پہلی اذان کے بعد پانچ چھ منٹ کا وقفہ کرتے ہیں تاکہ لوگ سنتیں پڑھ لیں پھر دوسری اذان کہی جاتی ہے۔

ہم اس طریقہ کو غلط سمجھتے ہیں اور رجب 1415ھ کے انوار مدینہ کے شمارہ میں اس بارے میں ہمارا تفصیلی اور مدلل فتویٰ بھی شائع ہوا تھا۔ حضرت مولانا مفتی عبدالشکور ترمذی رحمہ اللہ نے 15 شوال 1415ھ کو جو فتویٰ لکھا اس میں ہمارے دیئے ہوئے حوالے نقل کر کے ہمارے ساتھ مکمل موافقت ظاہر کی۔ لیکن اب ضرب مومن ج 7 شمارہ 24 میں مولانا مفتی محمد صاحب کا فتویٰ شائع ہوا ہے جس میں موجودہ حالات میں اصل علاج یہی قرار دیا گیا ہے کہ جمعہ کی پہلی اذان کو اس کے اصل وقت سے مؤخر کر کے کہا جائے۔ ہم نے مفتی محمد صاحب کو اپنا مضمون بھی بھیجا تاکہ وہ اپنے فتوے پر نظر ثانی کر سکیں لیکن انہوں نے 26 رجب 1424 کو لکھے گئے جواب میں اپنی بات پر ہی اصرار کیا۔

ہم پہلے اصل مسئلہ کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں پھر اس کے بعد دارالافتاء والا رشاد کے

مولانا مفتی محمد صاحب کے فتوے کا جواب دیں گے۔

جمعہ کی پہلی اذان کا وقت زوال ہوتے ہی ہے

1۔ معارف السنن میں مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

و بالجملة فهذا الاذان كان قبل التاذين بين یدی الخطیب و كان فی اول

وقت الظهر متصلا بالزوال (ص 396 ج 4)

اذان اول خطیب کے سامنے والی اذان سے پیشتر ہوتی تھی اور ظہر کے اول وقت میں زوال کے ساتھ متصل ہوتی تھی۔

2۔ مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر میں ہے

ويجب السعي وترك البيع بالاذان الاول عقيب الزوال (ص 171 ج 1)

جمعہ کے لئے سعی اور ترک بیع زوال کے پیچھے اذان اول سے واجب ہوتی ہے۔

3۔ علامہ عینی رحمہ اللہ عمدۃ القاری میں لکھتے ہیں

لان الاول هو الاذان عند جلوس الامام على المنبر والثالث عند دخول

وقت الظهر (ص 211 ج 6)

(حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں) پہلی اذان وہ تھی جو امام کے سامنے ہوتی

ہے جب وہ منبر پر بیٹھا ہوتا ہے (دوسری سے مراد اقامت ہے) اور تیسری اذان وہ تھی جو ظہر کا وقت شروع ہونے پر ہوتی ہے۔

پہلی اذان سے غرض یہ تھی کہ لوگوں کو علم ہو جائے کہ جمعہ کی نماز کا

وقت شروع ہو گیا ہے اور وہ مسجد میں آجائیں

1۔ فتح الباری میں علامہ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

و تبين بما مضى ان عثمان احدثه لاعلام الناس بدخول وقت الصلاة

(ص 394 ج 2)

سابقہ کلام سے ظاہر ہوا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے پہلی اذان اس لئے شروع کی

کہ لوگوں کو نماز کے وقت کے شروع ہونے کی اطلاع ہو جائے۔

2- فتح الباری میں ایک اور روایت ہے

فاذن بالزوراء قبل خروجه ليعلم الناس ان الجمعة قد حضرت.

(ص 394 ج 2)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنے نکلنے سے پیشتر مقام زوراء پر اذان دلوائی تاکہ لوگوں کو علم ہو جائے کہ جمعہ کا وقت ہو گیا ہے۔

3- علامہ یعنی عمدة القاری میں لکھتے ہیں

فاحدث عثمان التاذينة الثالثة على الزوراء ليجتمع الناس (ص 211 ج 6)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے زوراء پر پہلی اذان شروع کرائی تاکہ (اس کو سن کر) لوگ (مسجد میں) جمع ہو جائیں۔

تنبیہ: جمعہ کی پہلی اذان اول وقت پر ہو اس پر شروع ہی سے بلا اختلاف امت میں عملی توارث اور تواتر چلا آیا ہے۔

تنبیہ: حضرت مولانا مفتی سید عبدالشکور ترمذی رحمہ اللہ نے 16 شوال 1415ھ کو اپنے فتوے میں ہمارے دیئے گئے مذکورہ بالا حوالجات نقل کر کے فرمایا:

”جمعہ کی اذان اول کا وقت زوال سے متصل بعد کا ہے۔ اسی پر عملی توارث چلا آ رہا ہے۔ مذکورہ بالا حوالجات میں فتح الباری کی عبارت سے واضح ہے کہ اذان اول کی مشروعیت کی غرض یہی بتلائی گئی ہے کہ لوگوں کو نماز جمعہ کے داخل ہونے کی اطلاع ہو جائے اور دوسرے حوالوں میں بھی اس اذان کو ”عند الزوال“ ”عقب الزوال“ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے کیونکہ عرف میں عند اور عقب کو گھنٹہ کے بعد کے لئے استعمال نہیں کیا جاتا اور علامہ بخاری رحمہ اللہ نے توفی اول وقت الظہر متصلاً بالزوال لکھ کر کسی دوسرے احتمال کی گنجائش ہی نہیں چھوڑی۔

جمعہ کی پہلی اذان کو اول وقت کہنے کی شرعی حیثیت کیا ہے

اگرچہ اس بارے میں ہمیں کوئی تصریح تو نہیں ملی لیکن مذکورہ بالا امور کہ:

1- پہلی اذان کی غرض یہ ہے کہ لوگوں کو جمعہ کی نماز کے وقت کے شروع ہونے کا علم ہو

جائے اور وہ مسجد میں اکٹھے ہو جائیں۔

2- اس پر امت کا عملی توارث چلا آیا ہے۔

ان کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ جمعہ کی پہلی اذان کو اول وقت کہنا سنت مؤکدہ تو ضرور ہے کیونکہ مؤکدہ نہ ماننے کی صورت میں اذان کو اول وقت سے مؤخر کرنا جائز ہوگا جس میں مذکورہ بالا دونوں ہی امور فوت ہوتے ہیں۔

دارالافتاء والا رشاد کے مفتی محمد صاحب کے فتوے کی بنیاد اس پر ہے کہ جمعہ کی پہلی اذان اول وقت کہنا محض مستحب ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

”یہ تو ظاہر ہے کہ جس طرح اذان جمعہ میں تعجیل اور بعد الزوال منھضلاً ہونا مستحب ہے۔“

نیز ”تعجیل جمعہ و اذان مستحب ہے“

لیکن اس کی شرعی حیثیت کے محض مستحب ہونے پر اور اس سے زائد نہ ہونے پر انہوں نے کوئی دلیل نہیں دی۔

تعجیل جمعہ کے مستحب ہونے کو یہ تو لازم ہے کہ اذان ثانی کی تعجیل بھی مستحب ہو لیکن اذان اول کی غرض اور اس سے متعلق عملی توارث چونکہ مختلف نوعیت رکھتے ہیں اس لئے یہ لازم نہیں آتا کہ اذان اول کی تعجیل بھی محض مستحب ہو۔

پہلی اذان کے اول وقت ہونے پر تاکید کے لئے اسلاف کا یہ قول بھی مؤید ہے کہ روی عن مسروق و الضحاک و مسلم بن یسار ان البیع یحرم بزوال الشمس (مسروق، ضحاک اور مسلم بن یسار رحمہم اللہ سے روایت ہے کہ بیع کی حرمت سورج کے زوال کے وقت سے شروع ہو جاتی ہے)۔ تائید اس طرح سے ہے کہ اذان اول کا اصل وقت زوال ہوتے ہی ہے۔ اور اگر اسی وقت اذان کہی جائے تو حرمت بیع کی نسبت اذان اول اور سورج کے زوال دونوں کی طرف یکساں ہوگی۔

حاصل کلام

یہ ہے کہ لوگوں کو معصیت سے بچانے کے لئے بعض حضرات نے جو صورت اختیار کی ہے

اور جس کو مفتی محمد صاحب نے اپنے فتوے سے سہارا دینے کی کوشش کی ہے یہ بالکل ناجائز ہے۔

ضرب مومن میں شائع ہونے والا مفتی محمد صاحب کا فتویٰ

”دور حاضر میں خصوصاً برصغیر میں یہ وباء عام ہے کہ جمعہ قدرے تاخیر سے پڑھتے ہیں اور اذان بہت پہلے دے دیتے ہیں اور اذان کے بعد لوگ اپنے اپنے کاموں میں مشغول رہتے ہیں یا فارغ بیٹھے باتیں کرتے رہتے ہیں اور گنگناہوتے ہیں اور چونکہ اس کا سبب مسجد کی منظمہ ہے اس لئے وہ بھی سخت گنگناہگار ہے اس کی اصلاح بقدر استطاعت ہر مسلمان پر فرض ہے اور علماء وائمہ اور انتظامیہ مسجد اس کے اولین مخاطب و ذمہ دار ہیں اور ان پر مسلمانوں کی کثیر تعداد کو گناہ سے بچانے کے لئے مندرجہ ذیل تین امور کا اہتمام لازم ہے۔

1- جمعہ زوال کے بعد جلد پڑھنے کا اہتمام کیا جائے.....

2- ائمہ و خطباء حضرات عوام کو عام خطاب میں بھی بار بار اس اہم مسئلہ کی تبلیغ

کریں.....

3- مندرجہ بالا دونوں امور کا اہتمام عملاً اس زمانہ میں مشکل ہے۔ نیز ان پر عمل کے بعد بھی چونکہ سستی کا غلبہ عام ہے جس کی مکمل اصلاح کی امید نہیں اس لئے اس وقت لوگوں کو گناہ سے بچانے کی بہترین اور مؤثر تدبیر (جس پر عمل کرنے میں کسی قسم کی کوئی دشواری نہیں) یہ ہے کہ جمعہ کی پہلی اذان خطیب صاحب کی اردو تقریر کے بعد کہی جائے۔ اذان اول کے بعد لوگ سنتیں پڑھیں اور سنتوں کے بعد دوسری اذان اور خطبہ ہو۔“

اس فتوے کا خلاصہ یہ ہے کہ موجودہ حالات میں زوال کے بعد اردو کی تقریر ہو۔ اس دوران اکثر و بیشتر لوگ جمع ہو جائیں گے۔ تقریر کے بعد اذان اول ہو۔ لوگ جمعہ سے پہلے کی سنتیں پڑھیں۔ اس کے بعد خطیب منبر پر آئے اور دوسری اذان کہی جائے۔

مفتی محمد صاحب کے فتوے پر تبصرہ

اس فتوے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مفتی محمد صاحب کے نزدیک جمعہ کی پہلی اذان زوال ہوتے ہی دینا محض مستحب ہے اس لئے 26 رجب 1424ھ کے ان کے تصدیق کردہ دارالافتاء والا رشاد کے فتوے میں اس طرح سے شدت کا اظہار کیا گیا ہے:

”اس صورت میں اگرچہ ایک مستحب پر عمل نہیں ہو پاتا لیکن دوسری طرف اس میں لوگوں کو ایک حرام سے بچانے کا حل موجود ہے..... بلکہ ایسی صورت میں مستحب پر عامل رہنے پر اصرار کرنا اور اس کے نتیجے میں عامۃ الناس کے ارتکاب حرام سے صرف نظر کرنا فقہی رو سے جہل باحوال الناس اور شریعت کی روح و اساس سے متصادم ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں من اصر علی امر مندوب ولم یعمل بالرخصة فقد اصاب منه الشیطان یعنی جو مندوب و مستحب کام پر اصرار کرے اور رخصت پر عمل نہ کرے تو اس نے شیطان کا کام کیا (مرقات)

ظاہر بات ہے کہ مذکورہ صورت میں ایک مستحب پر ایسا عمل کرنا جس سے حرام میں وقوع لازم ہو اس کے اندر داخل اور غلو فی الدین ہے۔“

مفتی محمد صاحب کے فتوے کی اصل اساس و بنیاد کے خلاف ہم دلائل کے ساتھ پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں کہ وہ محض مستحب نہیں بلکہ وہ تو تاکید کی حکم ہے۔

اسی وجہ سے حضرت مولانا مفتی سید عبدالغفور ترمذی رحمہ اللہ نے ہماری مکمل موافقت کرتے ہوئے فرمایا:

”اس لئے جن مساجد میں اذان اول کو اس کے اصل وقت سے مؤخر کر کے کہنے کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے اس کو ختم کر دینا ضروری ہے۔“

تنبیہ: علاوہ ازیں جب اردو کی تقریر زوال کے بعد اذان اول سے پہلے کی جائے گی اور اذان اول تک عام طور سے لوگ جمع ہی ہو چکیں گے کیونکہ اذان اول کے بعد ان کو صرف چار سنتیں پڑھنے کی مہلت ملے گی تو پہلی اذان کی ضرورت ہی کیا رہ گئی۔ پہلی اذان تو اس لئے تھی کہ لوگوں کو علم ہو جائے کہ نماز کا وقت شروع ہو گیا اور وہ مسجد میں حاضر ہونے اور جمع ہونے کی سعی کریں۔ جب وہ پہلے ہی مسجد میں جمع ہوں گے تو پھر اذان کی ضرورت ہی کیا رہ گئی۔ بے موقع اور بے ضرورت ہونے کی وجہ سے اب یہ اذان سنت تو کیا بدعت ہو کر رہ جائے گی۔

حضرت مولانا مفتی عثمانی مدظلہ کا فتویٰ

16 ذوالحجہ 1415 کو حضرت مولانا تقی عثمانی مدظلہ نے جو تحریر لکھی وہ بھی اس حد تک ہماری بات کی تائید کرتی ہے کہ اذان اول زوال ہوتے ہی ہو۔ مولانا لکھتے ہیں:

”اذان اول اور اذان ثانی کے درمیان طویل فصل نہ ہو جس کی صورت یا تو یہ ہے کہ تقریر زوال سے پہلے کی جائے اور زوال کے متصل بعد اذان اول اور دس پندرہ منٹ بعد اذان ثانی ہو یا پھر (اردو کی) تقریر اذانین کے درمیان ہو تو وہ پندرہ بیس منٹ سے زائد نہ ہو۔“

باب: 18

فساد و عدم فساد صوم کا معیار

ایک تفصیلی مطالعہ

علم تشریح البدن کی جدید تحقیقات کی روشنی میں روزے کے فساد و عدم فساد کے چند منقولہ مسائل میں اشکال ہوتا ہے اور اشکال ہونے کا مبنی یہ ہے کہ فقہاء نے ان مسائل کی جو توجیہ کی ہے وہ موجودہ تحقیقات سے مطابقت نہیں رکھتی مثلاً

(1) روزہ دار کے کان میں کسی مائع وسیلے کے داخل ہونے پر فساد و عدم فساد صوم اور اس کی توجیہ کے بارے میں یہ تفصیل ہے۔

ومن.....اقطر فی اذنه افطر لقوله عليه السلام الفطر مما دخل لوجود معنی
الفطر وهو وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف ولا كفارة عليه لانعدامه صورة
ولو اقطر فی اذنه الماء او دخله لا يفسد صومه لانعدام المعنی والصورة بخلاف
ما اذا دخله الدهن (ہدایہ)

جو کان میں قطرے ٹپکائے اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے جسم میں کسی چیز کے داخل ہونے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ روزہ توڑنے کا معنی پایا گیا ہے جو جوف میں ایسی چیز کا پہنچنا ہے جو بدن کے لئے مفید ہے اگرچہ اس سے کفارہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ ظاہر صورت میں کھانا پینا نہیں پایا گیا۔ اور اگر اپنے کان میں پانی کے قطرے ٹپکائے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ روزہ توڑنے کا معنی بھی مفقود ہے اور اس کی ظاہری صورت بھی مفقود ہے برخلاف کان میں تیل ٹپکانے کے۔

وبسطه فی الکافی فقال: لان الماء یفسد بمخالطه خلط داخل الاذن فلم یصل الی الدماغ شی یصلح له فلا یحصل معنی الافطار فلا یفسد (فتح القدیر) کافی میں اس کو تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ اس میں یہ وجہ مذکور ہے کہ کان میں موجود میل کی وجہ سے پانی خراب ہو جاتا ہے لہذا جوف دماغ میں وہ شے نہیں پہنچی جو دماغ کے لئے مفید ہو بلکہ خراب ہونے کی وجہ سے پانی مضر ہو گیا اور نتیجہ میں روزہ توڑنے کا معنی نہیں پایا گیا۔ اس وجہ سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ کان میں جو تیل ڈالا جائے وہ دماغ یعنی اس کے جوف تک پہنچتا ہے۔ جبکہ موجودہ تحقیق کے مطابق کان اور دماغ کے درمیان کوئی منفذ نہیں ہے جس کے ذریعے سے دوا دماغ تک پہنچ سکے۔

(2) وفي التحقيق ان بين الجوفين منفذا اصليا فما وصل الى جوف الراس یصل الى جوف البطن (2)

(تحقیق یہ ہے کہ جوف بطن اور جوف دماغ کے درمیان منفذ اصلی (Natural opening) ہے۔ تو جو شے جوف دماغ میں پہنچتی ہے وہ جوف بطن میں بھی جا پہنچتی ہے۔)۔

یعنی جوف دماغ اور جوف بطن کے درمیان منفذ اصلی ہے لیکن موجودہ تحقیق اس کے خلاف ہے۔

اشکال یہ ہے کہ فقہاء نے مسائل کی بنیاد جن تحقیقات پر رکھی تھی مشاہدہ اور جدید طرق تحقیق سے وہ معلومات اور تحقیقات ثابت نہ رہیں اور ان کے خلاف ثابت ہوا ہے تو کیا احکام بھی ان تحقیقات کے بدلنے سے بدل جائیں گے۔

مضمون کی ترتیب

ہماری اس تحریر کی ترتیب یوں ہوگی کہ اولاً جوف دماغ اور جوف بطن اور ان کے درمیان کسی منفذ اصلی کے ہونے کے بارے میں بحث کی جائے گی۔ ثانیاً فساد و عدم فساد صوم کیلئے چند اصول ذکر کئے جائیں گے اور ثالثاً مختلف احکام کے بارے میں علیحدہ علیحدہ تحقیق کی

جائے گی۔

بحث اول: جوف بطن سے کیا مراد ہے؟

اس سے مراد معدے اور آنتوں کا جوف (Alimentary Canal) ہے اور اگرچہ بطن کا اطلاق اس جوف پر بھی ہوتا ہے جو سینے سے نیچے ہوتا ہے اور جس میں اعضاءِ رئیسہ مثلاً معدہ، آنتیں، مثانہ، رحم گردے وغیرہ قائم ہوتے ہیں یعنی وہ جوف جس کو (Abdominal Cavity) کہتے ہیں لیکن یہاں وہ مراد نہیں ہے۔ اس پر اگرچہ کوئی تصریح تو نظر سے نہیں گزری لیکن اول معنی مراد لینے کی تائید مندرجہ ذیل عبارات سے ہوتی ہے۔

(1) اما الحقنہ والوجور فلانہ وصل الی الجوف ما فیہ صلاح البدن (قاضی خان)
حقنہ کرنے اور منہ میں قطرے ٹپکانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ جوف میں ایسی چیز پہنچی ہے جو مفید بدن ہے۔

(2) وهذا وما وصل الی الجوف او الدماغ من المخارق الاصلیة کالانف والاذن والدبر (بدائع الصنائع)

جوف بطن یا جوف دماغ میں ناک، کان اور مقعد جیسے قدرتی سوراخوں سے کوئی چیز پہنچ جائے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

ان عبارتوں میں جوف کا جو قریبی معنی ہے وہ معدہ اور آنتوں کا جوف ہی ہے اور صلاح بدن کا تعلق بھی اسی جوف سے ہوتا ہے۔

ولو اقطر فی احلیلہ لم یفطر عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ و قال ابو یوسف یفطر فکانہ وقع عند ابی یوسف رحمہ اللہ ان بینہ و بین الجوف منفذا ولہذا یخرج منہ البول و وقع عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ ان المثانۃ بینہما حائل والبول یتشرح منہ (ہدایہ)

اگر مرد نے اپنی پیشاب کی نالی میں قطرے ٹپکائے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ گویا امام ابو

یوسفؑ کے نزدیک مثانہ اور جوف بطن کے درمیان منفذ (Opening) ہے اس لئے جوف بطن سے پیشاب مثانہ میں اس منفذ کے ذریعہ جاتا ہے جب کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جوف بطن اور پیشاب کی نالی کے درمیان مثانہ حائل ہوتا ہے اور پیشاب اس سے قطرے بن کر ٹپکتا ہے۔

اگر جوف سے دوسرا معنی یعنی **Abdominal Cavity** مراد ہوتا تو پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے درمیان اختلاف نہ ہوتا کیونکہ مثانہ تو بلا شک و شبہ اس میں واقع ہی ہے اور اس میں کسی شے کا داخلہ جوف بطن ہی میں داخلہ شمار ہوتا لیکن جب اختلاف واقع ہوا ہے تو معلوم ہوا کہ جوف بطن سے فقہاء کی مراد معدہ اور آنتوں کا جوف ہے۔ (4) اس کو امداد الفتاوی ص: 146 ج: 2 میں جوف معدہ بھی کہا گیا ہے جو کہ جوف بطن کی گویا تفسیر ہے۔

(5) وهو مبنی علی انه هل بین المثانة والجوف منفذ ام لا وهو ليس باختلاف فيه علی التحقيق فقلا و وصول البول من المعدة الى المثانة بالترشح یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ آیا جوف بطن اور مثانہ کے درمیان منفذ ہے یا نہیں ورنہ فی ذاتہ اختلاف نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ پیشاب معدہ سے مثانہ میں ترشح کے ذریعے پہنچتا ہے یعنی قطرے بن کر ٹپکتا ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوئی کہ فقہاء کے کلام میں جوف یا جوف بطن سے مراد معدہ اور آنتوں کا جوف ہے تو اب یہ بات مزید جاننے کی ضرورت ہے کہ اس جوف بطن یا جوف معدہ کے درمیان اور مثانہ خواہ وہ مرد کا ہو یا عورت کا اور رحم اور دماغ کے درمیان جدید تشریح البدن کی رو سے کوئی منفذ نہیں پایا جاتا اگرچہ فقہاء ذکر کرتے ہیں کہ بعض صورتوں میں منفذ پایا جاتا ہے مثلاً

جوف دماغ اور جوف بطن کے درمیان منفذ ہونے کو بحر ارق میں یوں ذکر کیا ہے

وفی التحقيق ان بین الجوفین منفذا اصلیا

تحقیق یہ ہے کہ جوف بطن اور جوف دماغ کے درمیان اصلی منفذ ہوتا ہے۔

مثانہ اور جوف بطن کے درمیان منفذ کے بارے میں یوں ذکر ہے

(قوله ان اقطر في احليله لا) ای لا يفطر. اطلقه فشمल الماء والدهن وهذا عندهما خلافاً لابی یوسف (رحمه الله) وهو مبني على انه هل بين المثانة والجوف منفذ ام لا وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق فقلا لا و وصول البول من المعدة الى المثانة بالترشح. (البحر الرائق)

اگر مرد اپنی پیشاب کی نالی میں قطرے ٹپکائے خواہ پانی کے یا تیل کے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ کیا مثانہ اور جوف بطن کے درمیان منفذ ہے یا نہیں۔ یہ اختلاف فی ذاتہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ جوف بطن اور مثانہ کے درمیان منفذ نہیں ہے اور پیشاب معدہ سے قطرے بن کر مثانہ میں ٹپکتا ہے۔

واما الاقطار في قبل المرأة فقد قال مشائخنا انه يفسد صومها بالاجماع لان لمثانتها منفذا فيصل الى الجوف كالاقطار في الاذن (بدائع الصنائع)

رباعورت کی پیشاب کی جگہ میں دوا کے قطرے ٹپکانا تو ہمارے مشائخ کا کہنا ہے کہ اس سے بالاتفاق اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ اس کے مثانہ کا منفذ ہے جس کے ذریعہ سے دوا جوف معدہ میں پہنچ جاتی ہے۔

البتہ فرج و رحم اور جوف معدہ کے درمیان کسی منفذ کے وجود کا ذکر اپنے پاس موجود فقہ کی کتابوں میں نہیں ملا۔

2 جوف دماغ سے کیا مراد ہے؟

فقہ کی کتابوں میں تو اس کی تفصیل نہیں ملتی البتہ قدیم تشریح البدن کے مطابق مسیحی کی کتاب المائہ میں یہ تفصیل مذکور ہے۔

وبطون الدماغ ثلاثة ثنتان في مقدمه و واحد في مؤخره و بالبطينين المقدمين يكون استنشاق الدماغ التنفس و اخراجه اياه. وهما يعدان وينضجان الروح النفساني و يصيران آلة للششم بطرفيهما المنحدرين نحو المنخرين من سفلى و

یصیران مع ذلک شَبَّهَیْنِ بالمجرى الذى يصلح ان يخرج منه الفضول. والبطن المؤخر يقبل الروح النفسانى بعد ان ينضج فى البطنين المقدمین وهناك مجرى ینفذ فیہ هذا الروح من البطنین المقدمین الى البطن المؤخر وشکل هذه البطنون مستدیر.

و یوجد فی المجرى الذى فیما بین البطنین المقدمین و بین البطن المؤخر جسم على شكل الصنوبرة من جوهر الغدد یملا الفضاء والخلل الذى فیما بین اقسام العرق العظیم الذى منه ینتسج اکثر الشباك المشیمية التی فی البطنین المقدمین من الدماغ

وكل واحد من المنخرین والثقبین النافذین فی طول المنخرین الذین بهما یكون التنفس واشتھام الروایح اذا هو بلغ الراس انتهى الى عظم سخیف الجرم. وفى هذا العظم الذى عنده ینتهى اطراف البطنین المقدمین من بطون الدماغ. هو العظم ثقب مختلفة المجارى شبيهة بالاسفنجة یستفرغ فیها الفضول المنحدرة من الدماغ وهى المخاط الخ (ص: 56-57)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ دماغ کے اجواف و بطون (Cavities) تین ہیں۔ دو دماغ کے اگلے حصے میں اور ایک پچھلے حصے میں۔ اگلے دو اجواف سے دماغ سانس کو اندر اور باہر کرتا ہے اور ان ہی میں روح نفسانی پختہ ہوتی ہے۔ یہی اجواف تھنوں کی طرف اترنے والے اپنے اطراف کے ذریعہ سے سوگھنے کا کام کرتے ہیں اور اسی کے ساتھ ساتھ فضلہ باہر نکالنے کا رستہ بھی مہیا کرتے ہیں۔ روح نفسانی پختگی کے بعد یہاں سے ایک نالی کے ذریعے پچھلے جوف میں منتقل ہو جاتی ہے۔ مذکورہ نالی میں غدد کے مادہ سے بنا ہوا صنوبری شکل کا جسم ہوتا ہے۔ یہ جسم اس نالی نما رستہ کے پورے خلا کو اور اس بڑی رگ کی شاخوں کے درمیان کے خلل کو بھرتا ہے جس سے دماغ کے اگلے دو جوفوں میں موجود مشیمہ کے جال کا اکثر حصہ بنا ہوتا ہے۔ تھنوں کے طول میں سوراخ اور اگلے دو اجواف کے اطراف کے درمیان ایک کمزوری کئی سوراخوں پر مشتمل ہڈی ہوتی ہے۔ ان سوراخوں میں دماغ سے اترنے والا فضلہ یعنی بلم جمع ہوتا ہے۔

لیکن جدید معلومات اس تفصیل کی تائید نہیں کرتیں۔ جیسا کہ ذیل میں ہے

Olfactory nerves serving the sense of smell, have their cells of origin in the olfactory mucosa in the nasal cavity. This olfactory region comprises the mucosa of the superior nasal concha and the opposite post of the nasal septum. The nerve fibres originate as the central or deep processes of the olfactory cells and collect into bundles which cross in various directions, forming a plexiform net work in the mucosa, finally forming about 20 branches which traverse the cribriform plate in lateral and medial groups and end in the glomeruli of the olfactory bulb. the former continuing into the nasal periosteum, the latter into the perineural sheaths of the nerve bundles. Tissue spaces in these sheaths connect with those in the nasal mucous membrane and with the subarachnoid space.

مندرجہ بالا انگریزی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ ناک کے اوپری حصے پر پائی جانے والی جھلی سے بہت سی حاسہ شمع کی اعصابی تاریں شروع ہوتی ہیں۔ ان کے پھر تقریباً بیس مجموعے بن جاتے ہیں جو کہ چھلنی نما ہڈی Cribriform Plate کے سوراخوں سے گزرتے ہیں ہر مجموعے کے اوپر Duramater اور Pia-arachnoid کے نام کی تہیں ہوتی ہیں ان میں سے اول الذکر ناک کی ہڈی کے اوپر کی جھلی (Nasal Periosteum) کے ساتھ متصل ہو جاتی ہے جبکہ منوخر الذکر کا اتصال اس مجموعہ کا احاطہ کی ہوئی جھلی کے ساتھ ہوتا ہے۔

غرض قدیم تشریح کے مطابق چھلنی دار ہڈی کے سوراخوں میں سے دماغ سے اترنے والا بلغم ناک و حلق میں آکر گرتا ہے جبکہ جدید تشریح کے مطابق ان سوراخوں سے حس شامہ کو دماغ تک لے جانے والی اعصابی تاروں پر مشتمل بیس مجموعے گزرتے ہیں اور اس کے بعد ان سوراخوں میں مزید کوئی جگہ نہیں ہوتی کہ ان سے بلغم (اگرچہ وہ ہوتا بھی نہیں ہے) نیچے اتر سکے کیونکہ ناک اور حلق پر چڑھی ہوئی تہیں اس کیلئے حاجب ہوتی ہیں بلکہ درحقیقت جو کچھ بلغم تیار ہوتا ہے وہ ان ہی تہوں میں تیار ہوتا ہے۔

جہاں تک کتاب المأء میں مذکور دماغ کے تین بطون کا ذکر ہے تو ان کے مقابلے میں جدید تحقیقات کی رو سے دماغ میں جو بطون واجواف پائے جاتے ہیں وہ Ventricles کہلاتے ہیں۔ یہ تعداد میں کل چار ہوتے ہیں جن میں سے دو Lateral Ventricles کہلاتے ہیں ان دو میں سے ایک ایک دماغ کے ہر نصفے میں ہوتا ہے اس کا بڑا حصہ نصفے کے وسط میں ہوتا ہے جس سے تین شاخیں نکلتی ہیں ایک آگے کو ایک پیچھے کو اور ایک نیچے۔ ہر ایک Lateral Ventricle ایک منفذ کے ذریعے سے ایک اور جوف جس کو Third Ventricle کہتے ہیں اس میں کھلتا ہے جو پھر آگے ایک اور جوف یعنی Fourth Ventricle میں جا کر کھلتا ہے۔ ان بطون یعنی Ventricles کے چھت کی جانب باریک شریانوں کا جال سا ہوتا ہے جس کو Choroid Plexus کہتے ہیں۔ یہ جال اور انکو محیط خلیاتی تہہ دماغ کی تھلیوں کے مابین پائی جانے والی رطوبت (Cerebro-spinal fluid) کا منبع ہیں۔ اس رطوبت سے یہ تمام بطون (Ventricles) اور حرام مغز کے اندر پائی جانے والی وسطی نالی اور اسی طرح حرام مغز کے ارد گرد تھلیوں کے درمیان پائے جانے والے خلا بھرے رہتے ہیں۔

حوالے کے طور پر مندرجہ ذیل عبارات ملاحظہ فرمائیں۔

Ventricles of the Brain

The ventricles of the brain develop as expansions of the lumen of the embryonic neural tube from a continuous fluid-filled system in the brain. The roof of each ventricle is thin and does not contain neurons. Each ventricle does, however, have network of capillaries called a choroid plexus associated with its roof. These plexuses, together with the ependymal cells that cover them, are the sites of production of cerebrospinal fluid. The fluid fills the ventricles of the brain, the central canal of the spinal cord, and the subarachnoid space

If air is injected into the ventricles, they become distinguishable on an X ray. This procedure is used to detect the presence of tumors or brain damage that distort the normal outlines of the ventricles.

Lateral Ventricles

Within each cerebral hemisphere is a lateral ventricle that has its major portion located in the parietal lobe (anterior horn), the occipital lobe (posterior horn), and the temporal lobe (inferior horn). The lateral ventricles are separated from each other medially by a thin vertical partition called the septum pellucidum. Each lateral ventricle communicates with the third ventricle by a small opening called the foramen of Monro (interventricular foramen).

Third Ventricle

The third ventricle is a narrow middle chamber in the diencephalon. The right and left masses of the thalamus form most of its lateral walls. The massa intermedia (intermediate mass) passes through the ventricle by means of the cerebral aqueduct (aqueduct of Sylvius) of the mesencephalon.

Fourth Ventricle

The fourth ventricle is a pyramidal cavity located in the hindbrain just ventral to the cerebellum. There are two openings in the lateral walls of the fourth ventricle called the foramina of Luschka. In the roof is a single opening, the foramen of Magendie. The ventricles communicate through these three openings with a space surrounding the brain and spinal cord (subarachnoid space). The fourth ventricle is continuous with the narrow central canal that extends the length of the spinal cord.

بحث ثانی: فساد و عدم فساد صوم کیلئے چند اصول و ضابطے۔

(1) شریعت کا مدار ان امور پر نہیں ہے جن کو معلوم کرنے کیلئے بہت کچھ تحقیقات و تدقیقات کی احتیاج ہو خصوصاً تشریحی طبی Anatomical تحقیقات کی کہ جن کیلئے عام طور پر انسان کے مردہ جسم کی چیر پھاڑ کرنی پڑتی ہے جو کہ از روئے شرع خود ممنوع ہے۔ نماز روزے کیلئے شریعت نے اوقات اور مہینے معلوم کرنے کیلئے علم فلکیات کی تحقیقات و تدقیقات کا مکلف نہیں کیا بلکہ یہ کہہ کر کہ ہم تو امی امت ہیں روزوں کیلئے چاند کی رویت کو مدار بنایا اور نمازوں کیلئے

سورج کے طلوع و غروب اور اشیاء کے سایہ کو مدار بنایا اور یہ ایسے امور ہیں کہ ہر زمانہ اور ہر معاشرہ و مقام کے لوگوں کی ان تک بآسانی رسائی ہو سکتی ہے۔

اسی طرح روزے کے فساد و عدم فساد کے بارے میں طرز شریعت کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا معیار ہونا چاہیے جو تشریحی طبی تحقیقات و تدقیقات کا محتاج نہ ہو۔ اگر ایسا نہ ہو تو اس میں یہ اندیشہ ہے کہ اگر کسی زمانہ میں سچھی تحقیقات باطل ہو جائیں جیسا کہ اس دور میں ہوا ہے تو پھر ان پر مبنی احکام بھی بدلیں گے اور اس سے بڑا حرف آتا ہے۔

(2) حدیث پر نظر کرنے سے ہمیں وہ سادہ سا معیار مل جاتا ہے جس پر ہم فساد و عدم فساد صوم کے احکام کی بنا کر سکتے ہیں بلکہ فقہاء کے نزدیک بھی اصل معیار یہی ہے جیسا کہ کتب فقہ سے واضح ہے وہ حدیث یہ ہے۔

إِنَّمَا الْإِفْطَارُ مِمَّا دَخَلَ وَلَيْسَ مِمَّا خَرَجَ (روزہ اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو جسم میں داخل ہو اس چیز سے نہیں جو جسم سے باہر آئے) اور اس عموم سے جن صورتوں کی تخصیص کی گئی ہے شریعت نے ان کو بھی خود ہی بیان کر دیا ہے۔

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ هَلْ مِنْ كُسْرَةٍ فَأَتَيْتُهُ بِقُرْصٍ فَوَضَعَهُ عَلَى فِيهِ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ هَلْ دَخَلَ بَطْنِي مِنْهُ شَيْءٌ؟ كَذَلِكَ قُبِلَ الصَّائِمِ إِنَّمَا الْإِفْطَارُ مِمَّا دَخَلَ وَلَيْسَ مِمَّا خَرَجَ (مسند ابی یعلیٰ)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں رسول اللہ ﷺ میرے پاس آئے اور پوچھا اے عائشہ کیا روٹی کا کوئی ٹکڑا ہے۔ میں آپ کے پاس ایک ٹکلی لے آئی۔ آپ نے اس کو اپنے منہ پر رکھا اور پوچھا اے عائشہ کیا (اتنی بات سے) اس کا کچھ حصہ میرے پیٹ میں گیا (ظاہر ہے کہ نہیں) تو روزہ دار کے بوسہ لینے کا بھی یہی حال ہے (کہ چونکہ اس کے پیٹ میں کچھ نہیں جاتا لہذا اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا) روزہ تو اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو جسم میں داخل ہو اس سے نہیں جو جسم سے باہر نکلے۔

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ الْإِفْطَارُ فِي الصَّوْمِ مِمَّا دَخَلَ وَلَيْسَ مِمَّا خَرَجَ. (بخاری)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں روزہ تو ان چیزوں سے ٹوٹتا ہے جو جسم میں داخل

ہوں ان چیزوں سے نہیں جو جسم سے خارج ہوں۔

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ إِنَّمَا الْوُضُوءُ مِمَّا خَرَجَ وَلَيْسَ مِمَّا دَخَلَ وَالْفَطْرُ فِي الصَّوْمِ مِمَّا دَخَلَ وَلَيْسَ مِمَّا خَرَجَ (عبدالرزاق)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ وضو تو محض ان چیزوں کی وجہ سے ہوتا ہے جو جسم سے خارج ہوں جب کہ روزہ ان چیزوں سے ٹوٹتا ہے جو جسم میں داخل ہوں ان سے نہیں جو جسم سے خارج ہوں۔ ان حدیثوں سے بظاہر معلوم ہوا کہ جسم میں کوئی چیز بھی داخل ہو خواہ کسی قدرتی یا مصنوعی خرق (Opening) سے داخل ہو یا مسام کے ذریعہ سے اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

مذکورہ بالا ضابطہ سے جن صورتوں کی تخصیص کی گئی ہے وہ یہ ہیں۔

1- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنِ اسْتَقَاءَ عَمْدًا فَلْيَقْضِ. (ابوداؤد)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو عداوت کرے وہ روزے کی قضا کرے۔

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اشْتَكَيْتُ عَيْنَيَّ أَفَأَكْتَحِلُ وَأَنَا صَائِمٌ قَالَ نَعَمْ. (ترمذی)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک صاحب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور کہا کہ میری آنکھیں دکھنے آگئی ہیں تو کیا میں روزے کی حالت میں سرمہ لگا سکتا ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں (لگا سکتے ہو)۔

(ii) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ كَانَ يَكْتَحِلُ وَهُوَ صَائِمٌ. (ابوداؤد)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ روزہ کی حالت میں سرمہ لگاتے تھے۔ ظاہر ہے کہ سرمہ کا اثر حلق تک جا پہنچتا ہے لیکن اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ وہ مسام کی طرح کے رستے سے گزرتا ہے۔ اسی طرح روزہ دار کو غسل کرنے اور جسم پر تیل کی مالش کرنے کی اجازت ہے اس سے معلوم ہوا کہ مسام کے ذریعے سے جو چیز جسم میں داخل ہو وہ مفطر صوم نہیں ہوتی لہذا یہ بھی مذکورہ عموم سے مخصوص ہوا۔

تخصیص کی رعایت کے بعد اب مفطر صوم یعنی روزے کو توڑنے والی بات جسم میں کسی شے کا وہ داخلہ ہوا جو معمول کے یا خلاف معمول کے راستوں (Natural and artificial openings سے مشہور و معلوم اجواف میں ہو۔ حاصل یہ ہے کہ فساد و عدم فساد صوم کیلئے جو سادہ سامعیار ہمیں ملتا ہے وہ یہ ہے کہ خارق سے، اگر کوئی شے جسم کے جوف کے اندر داخل ہو تو وہ مفطر صوم ہے الا یہ کہ کسی موقع پر مجبوری کا تقاضا ہو جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

حدیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثابت ہونے والا یہ معیار شریعت کے منشا و اصول کے عین مطابق ہے اور اس کیلئے ہمیں طبی تحقیقات کی پیچیدگیوں میں الجھنا نہیں پڑتا۔ البتہ اگر طبی تحقیقات و تدقیقات اس کے موافق ہوں تو یہ بات مزید اطمینان کا باعث ہوگی۔

نوٹ: اس موقع پر ہم ایک ممکنہ اعتراض کا جواب بھی دیتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مفطر یعنی روزہ توڑنے والی بات تو کسی شے کا جوف معدہ میں یا جوف دماغ میں داخل ہونا ہے۔

i قال فی البحر والتحقیق ان بین جوف الراس و جوف البطن منفذا اصلیا فما وصل الی جوف الراس وصل الی جوف البطن۔

بحر میں ہے تحقیق یہ ہے کہ جوف دماغ اور جوف بطن کے درمیان اصلی منفذ اور راستہ (Opening) ہے لہذا جو چیز جوف دماغ میں پہنچتی ہے وہ جوف بطن میں پہنچ جاتی ہے۔

ii اما الحقنة والوجور فلانه وصل الی الجوف ما فیہ صلاح البدن و فی القطور و السعوط لانه وصل الی الراس ما فیہ صلاح البدن (قاضی خان)

منہ میں اور مقعد میں قطرے ٹپکانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ جوف بطن میں مفید بدن چیز پہنچتی ہے اور ناک میں دوا ٹپکانے سے روزہ اس وجہ سے ٹوٹتا ہے کہ جوف دماغ میں مفید بدن چیز پہنچتی ہے۔

III یفید انه لا خلاف لو اتفقوا علی تشریح هذا العضو فان قول ابی

یوسف (رحمہ اللہ) بالا فساد انما هو بناء علی قیام المنفذ بین المثانة و الجوف فیصل الی الجوف ما یقطر فیها و قوله بعدم بناء علی عدمه والبول

يترشح من الجوف الى المثانة. فيجتمع فيها (فتح القدير)

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر اس عضو کی تشریح پر اتفاق ہوتا تو متعلقہ شرعی حکم میں اختلاف نہ ہوتا کیونکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا جو روزہ ٹوٹنے کا قول ہے وہ اس پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک مثانہ اور جوف بطن کے درمیان منفذ ہے لہذا جو دوا پیشاب کی نالی میں پڑکائی جاتی ہے وہ جوف بطن میں پہنچ جاتی ہے اور جو کہتے ہیں کہ روزہ نہیں ٹوٹتا وہ اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک منفذ نہیں ہے۔

لہذا اس مفطر کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کیوں نہیں کہتے کہ جن اعضاء مثلاً مثانہ و رحم اور جوف بطن کے درمیان منفذ نہیں ہے چونکہ ان اعضاء کے واسطے سے کوئی شے جوف بطن تک نہیں پہنچتی لہذا ان اعضاء میں کسی شے کے داخل ہونے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مثانہ میں کسی شے کے داخل ہونے پر روزہ نہ ٹوٹنے کا حکم لگاتے ہیں۔ اسی طرح چونکہ کان سے جوف دماغ تک کچھ نہیں پہنچتا لہذا اس کے جوف بطن میں داخل ہونے کا بھی کوئی امکان نہیں۔ لہذا روزہ توڑنے والی تو بس یہ بات رہ گئی کہ کوئی شے جوف معدہ میں حلق یا دبر کے ذریعے سے داخل ہو یا جائفہ (معدہ کے زخم) کے ذریعے سے اور بس۔ بلاشبہ اس میں روزے دار کیلئے بڑی آسانی ہے جو کہ شریعت کا منشاء بھی ہے۔

پھر ایک حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ وہ حدیث یہ ہے۔

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَدْ دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ هَلْ مِنْ كِسْرَةٍ فَأَتَيْتُهُ بِقُرْصٍ فَوَضَعَهُ عَلَى فِيهِ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ هَلْ دَخَلَ بَطْنِي مِنْهُ شَيْءٌ كَذَلِكَ قُبَلَةُ الصَّائِمِ إِنَّمَا الْإِفْطَارُ مِمَّا دَخَلَ وَ لَيْسَ مِمَّا خَرَجَ. حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں رسول اللہ ﷺ میرے پاس آئے اور پوچھا اے عائشہ کیا روٹی کا کوئی ٹکڑا ہے۔ میں نے ایک ٹکیہ پیش کی۔ آپ نے اس کو اپنے منہ پر رکھا اور پوچھا اے عائشہ کیا اس طرح کرنے سے میرے پیٹ میں کچھ چیز گئی۔ (ظاہر ہے کہ نہیں) تو اسی طرح روزہ دار کے بوسہ کا معاملہ ہے۔ روزہ تو محض اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو جسم میں داخل ہو اس سے نہیں جو جسم سے باہر نکلے۔

اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ روزہ توڑنے والی اصل چیز جوف معدہ میں کسی شے کا

داخل ہوتا ہے۔

جواب

خود اسی حدیث میں اور دیگر روایات میں جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں قانون قاعدے میں ابہام ہے کیونکہ یہ واضح نہیں ہے کہ اَلْفِطْرُ مِمَّا دَخَلَ میں مدخول فیہ سے کیا مراد ہے۔ آیا صرف جوف معدہ ہے جیسا کہ عام طور پر فقہی عبارات سے مفہوم ہوتا ہے یا جسم کے تمام اجواف ہیں مثلاً جوف معدہ، جوف مثانہ، جوف قبل و رحم، جوف مجری النفس وغیرہ کہ جن کیلئے ظاہر جسم پر مخارج (openings) ہیں۔

اگرچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ بالا حدیث کا اول حصہ پہلے معنی پر کسی درجے میں قرینہ بن سکتا ہے لیکن دیگر قرآن اور خود احتیاط کا پہلو دوسرے معنی کا تقاضا کرتے ہیں مثلاً

(1) حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ہے

إِنَّمَا الْوُضُوءُ مِمَّا خَرَجَ وَلَيْسَ مِمَّا دَخَلَ وَالْفِطْرُ فِي الصَّوْمِ مِمَّا دَخَلَ وَلَيْسَ مِمَّا خَرَجَ.

وضو اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو جسم سے باہر نکلے اس سے نہیں جو جسم میں داخل ہو جب کہ روزہ اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو جسم میں داخل ہو اس سے نہیں جو جسم سے باہر نکلے۔

اس تقابل کا تقاضا یہ ہے کہ مدخل Way of entrance و مخرج Way of exit وضو اور روزے میں یکساں ہوں اور وضو میں مخرج تنہا جوف معدہ نہیں ہے بلکہ مثانہ بھی ہے اور فرج داخل اور رحم بھی ہے وغیرہ۔

(2) ممکن ہے کہ فقہی توجیہات بعد کے فقہاء کی ہوں اور مجتہدین نے مسائل کی بناء صرف تشریحی تحقیقات پر نہیں بلکہ اور امور پر کی ہو۔

(3) امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے بارے میں یہ ملتا ہے۔

و بعضهم جعل المثانة نفسها جوفاً عند أبي يوسف رحمه الله
بعض حضرات نے کہا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک خود مثانہ مستقل جوف ہے

اس سے معلوم ہوا کہ بعض فقہاء کے نزدیک مثانہ بھی ایسے ہی بنیادی طور پر جوف ہے جیسا کہ جوف معدہ۔

حاصل یہ ہے کہ صرف جوف معدہ میں کسی شے کا داخل ہونا مفطر صوم نہیں ہے بلکہ کسی بھی جوف میں داخلہ واستقرار مفسد صوم ہے۔

رہی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا والی حدیث تو اس کے اول حصہ کا یہ جواب ہے کہ مخض جوف معدہ کے ذکر سے دیگر اجواف کا غیر معتبر ہونا لازم نہیں آتا۔

بحث ثالث۔ علیحدہ علیحدہ اعضاء کے احکام۔

(1) آنکھ کے بارے میں

آنکھ اور ناک کے درمیان ایک باریک سا منفذ ہوتا ہے جس کو - Naso Lacrimal Duct کہتے ہیں۔ اس کی وجہ سے جب ہم آنکھ میں دوا کے قطرے پڑائیں تو وہ اس باریک سی نالی سے گزرتی ہوئی حلق میں آجاتی ہے اور دوا کا مزہ محسوس ہوتا ہے۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ جب دوا حلق تک پہنچتی ہے تو اس کے بعد لامحالہ معدہ تک بھی پہنچتی ہوگی لہذا روزہ ٹوٹ جانا چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے۔

(1) شریعت نے اس کو قاعدہ ”إِنَّمَا الْفِطْرُ مِمَّا دَخَلَ وَ لَيْسَ مِمَّا خَرَجَ“ سے مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ حدیث میں آتا ہے کہ ”إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَكْتَحِلُ وَهُوَ صَائِمٌ (رسول اللہ ﷺ روزہ کی حالت میں سرمہ لگاتے تھے) اور ظاہر ہے کہ سرمہ کا اثر بھی حلق میں محسوس ہوتا ہے اور تھوک و بلغم میں سرمہ کی سیاہی نظر آتی ہے۔

(2) مذکورہ بالا منفذ اتنا باریک ہوتا ہے کہ عام نظر سے اس کا ادراک بھی نہیں ہو سکتا لہذا یہ مثل مسام کے ہے اور مسام سے گزرنے والی چیز مفطر صوم نہیں ہوتی۔ علامہ زیلیعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

ولئن كان عينه فهو من قبيل المسام فلا يفطره. (تبیین الحقائق).

اگر وہ بعینہ سرمہ ہے تو چونکہ وہ مسام کے ذریعہ سے پہنچا ہے لہذا روزہ نہیں ٹوٹتا۔

نوٹ: بعض اوقات اس باریک سی نالی میں ایک نگی داخل کر کے پانی گزارا جاتا ہے

تاکہ صفائی ہو جائے اس صورت میں چونکہ وہ نالی اب مسام کی صورت میں نہیں رہی لہذا اب جو پانی حلق میں گر کر معدہ میں جائے گا تو اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

کان کے بارے میں

کان کے تین حصے ہوتے ہیں بیرونی، وسطیٰ اور اندرونی۔ بیرونی اور وسطیٰ کے درمیان ایک پردہ ہوتا ہے اور اسی طرح وسطیٰ اور اندرونی کے درمیان بھی۔ باہر کے پردے سے کوئی تیل وغیرہ دماغ تک پہنچ جائے ایسا نہیں ہوتا کیونکہ کان اور جوف راس کے درمیان کوئی منفذ نہیں ہوتا۔ وسطیٰ حصے اور حلق کے درمیان ایک نالی نما منفذ یعنی Eustachian tube ہوتی ہے جو عام حالتوں میں تو کھلی ہوتی ہے لیکن کان کے بیرونی پردے کے پھٹنے کی صورت میں بند ہو جاتی ہے اور اس سے بالفرض اگر کچھ دوا نفوذ بھی کرے گی تو وہ مسام میں سے نفوذ کرنے کے مثل ہوگی۔

لہذا کان میں ڈالا گیا کوئی تیل وغیرہ نہ تو جوف راس میں داخل ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے واسطے سے جوف بطن میں جیسا کہ پہلے تفصیل گزر چکی ہے۔ اس طرح فقہاء کی اپنی تحلیل کے مطابق تو روزہ نہیں ٹوٹنا چاہیے۔

ہم نے جو معیار ذکر کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ کان میں کسی بھی شے کے داخل ہونے سے روزہ ٹوٹ جانا چاہیے خواہ وہ تیل ہو یا پانی ہو اور خواہ پانی خود بخود داخل ہوا ہو یا عمداً داخل کیا گیا ہو اور خواہ وہ جامد کی ایسی شکل ہو کہ جس کو جوف کان میں استقرار بھی حاصل ہو جاتا ہے مثلاً سفوف وغیرہ۔

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں بطن کا لفظ ہے جو سینے کے نیچے کے نرم حصے (Abdomen) پر بھی بولا جاتا ہے لہذا ہم محض ان اجواف میں کسی شے کے داخلہ اور استقرار کو کیوں نہ مفطر ٹھہرائیں جو بطن میں واقع ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بطن میں موجود اجواف کے علاوہ باقی بدن میں صرف دو جوف رہ جاتے ہیں یعنی مجری النفس (Respiratory tract) اور کان کے اجواف۔ حدیث میں موجود لفظ بطن میں احتمال ہے کہ اس سے مراد جوف معدہ ہو جیسا کہ سابق سے معلوم ہوتا

ہے۔ اس احتمال کے ہوتے ہوئے پھر پیٹ و بطن کے دیگر اجواف اور کان کے جوف کے درمیان کچھ فرق نہیں رہتا۔ نیز احتیاط بھی اسی کی مقتضی ہے کہ ان کے مابین فرق نہ کیا جائے کیونکہ ائمہ حنفیہ کان میں تیل پڑنے پر روزے کے ٹوٹنے کے بالاتفاق قائل ہیں۔

ہمارے نزدیک کان میں تیل ڈالنے یا پانی ڈالنے سے روزہ کے فاسد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ علت دونوں میں یکساں ہے البتہ خود بخود پانی داخل ہونے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ پانی کے بارے میں قاضی خان بھی تفصیل کے قائل ہیں اگرچہ علت میں فرق ہے۔

قال (القاضی خان) اذا خاض الماء فدخل اذنه لا يفسد صومه وان صب الماء فيها احتفلوا فيها والصحيح الفساد لانه موصل الى الجوف بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو ادخل خشبة و غيها الى آخر كلامه وبه تندفع الاشكالات ويظهر ان الاصح في الماء التفصيل الذي اختاره القاضی رحمه الله (فتح القدیر)

قاضی خان رحمہ اللہ نے فرمایا جب آدمی پانی میں اتر جائے اور پانی خود بخود اس کے کان میں چلا جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اور اگر کوئی اپنے کان میں خود پانی پکائے تو اس بارے میں اختلاف ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ اس نے اپنے فعل سے پانی پہنچایا ہے لہذا اس وقت اس کے مفید بدن نہ ہونے کا اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ اس صورت میں نہیں ہوتا جب کوئی شخص اپنے پاخانے کی راہ میں لکڑی داخل کرے اور اس کو اس کے اندر غائب کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ پانی میں وہ تفصیل جو قاضی خان نے اختیار کی ہے وہی زیادہ ظاہر اور راجح ہے۔

کان میں خود بخود پانی کے داخل ہونے کی صورت میں عدم فساد کی یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ ایسا ہونا آدمی کے اختیار سے باہر ہوتا ہے اور روزے میں نہانے کی ضرورت ہو سکتی ہے فرض بھی اور سنت بھی۔ ٹھنڈک حاصل کرنے کیلئے بھی اباحت ہے۔ پس غیر اختیاری ہونے کے باعث فساد کا حکم نہیں لگائیں گے جیسا کہ کبھی اگر خود بخود روزہ دار کے پیٹ میں چلی جائے تو از روئے استحسان اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

جامد چیزوں کو کان میں داخل کرنے کی صورت میں حکم یہ ہوگا کہ اگر وہ کان میں جا کر

چھپ جائیں اور باہر سے نظر نہ آئیں اور خود بخود باہر بھی نہ نکلیں تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔ البتہ اگر کوئی چھوٹا کنکر یا اس جیسی کوئی شے داخل ہونے کے بعد خود بخود یعنی آلات و اوزار کی مدد کے بغیر باہر نکل آئے تو عدم استقرار کے باعث فساد صوم کا حکم نہ لگائیں گے۔

مثانہ کے بارے میں

گردوں تک جو خون جاتا ہے اس میں سے پیشاب چھن کر دائیں بائیں کی نالیوں (Ureters) کے ذریعے مثانہ میں جمع ہوتا ہے اور وہاں سے بوقت ضرورت خارج ہوتا ہے۔ مثانہ اور جوف معدہ کے درمیان قطعی طور پر کوئی منفذ نہیں ہوتا اور اس میں قدیم خیال کے برعکس مرد اور عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

لہذا ہمارے پیش کردہ معیار کے مطابق کسی دوا وغیرہ کے مثانہ میں خواہ وہ مرد کا ہو یا عورت کا داخل ہونے سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔ یہی قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بھی ہے۔ البتہ توافق علت نہیں ہے لیکن مفسر نہیں۔ مزید براں بعض حضرات کا یہ قول بھی موجود ہے کہ ”و بعضهم جعل المثانة نفسها جوفاً عند ابی یوسف رحمہ اللہ (بعض حضرات نے بتایا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مثانہ خود مستقل جوف ہے)۔“

آلہ تناسل (Penis) کے بارے میں

مرد میں مثانہ سے لے کر پیشاب کی نالی کے سوراخ تک ایک لمبی سی نالی (Urethra) ہوتی ہے جس کا کچھ حصہ قصبۃ الذکر میں ہوتا ہے یعنی (Penile Urethra) اور کچھ حصہ پیٹ کے اندر ہوتا ہے یعنی Prostatic and Membranous urethra عورت میں یہ نالی نسبتاً چھوٹی ہوتی ہے اور جتنی بھی ہوتی ہے یعنی 4 سم۔ وہ سب پیٹ میں پوشیدہ ہوتی ہے۔

نوٹ: یہ بات معلوم رہے کہ عورت میں فرج خارج کے اندر جیسے فرج داخل کا سوراخ ہوتا ہے اسی طرح اس کے ذرا اوپر پیشاب کی نالی کا علیحدہ سوراخ ہوتا ہے۔

پیشاب کی نالی بھی چونکہ ایک مستقل جوف ہے لہذا وہ خواہ مرد کی ہو یا عورت کی اس میں کچھ داخل ہو کر چھپ جانے سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔ اس کی تائید اس تصریح سے بھی

ہوتی ہے۔

وما نقل عن خزانة الاكمل فيما اذا حشا ذكره بقطنة فغيبها انه يفسد
كاحتشائها مما يقضى بطلان حكاية الاتفاق على عدم الفساد في الاقطار ما
دام في قصبة الذكر و لا شك في ذلك (فتح القدير)

خزانہ اکمل میں مذکور یہ مسئلہ کہ کوئی مرد اپنے آلہ تناسل میں روئی بھر دے اور روئی کو اس
کے اندر چھپا دے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے جیسا کہ مٹانہ کے اندر چھپانے سے ٹوٹتا ہے اس
بارے میں یہ بات فیصلہ کن ہے کہ یہ کہنا کہ پیشاب کی نالی میں ٹپکایا ہوا قطرہ جب تک اسی
میں رہے اس سے بالاتفاق روزہ نہیں ٹوٹتا غلط بات ہے۔

خزانہ الاكمل کی اس جزئی کے علاوہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ یا کم از کم امام
ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہی قول ہے کہ آلہ تناسل میں قطرے ٹپکانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور
امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی اس کے موافق ایک روایت موجود ہے۔ بدائع میں علامہ کا سانی
رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں

واما الاقطار في الاحليل فلا يفسد في قول ابى حنيفة و عندهما يفسد و روى
الحسن عن ابى حنيفة مثل قولهما و على هذه الرواية اعتمد استاذى رحمه الله.
و ذكر القاضى في شرحه مختصر الطحاوى و قول محمد مع ابى حنيفة (ص: 93
ج: 2)

پیشاب کی نالی میں قطرے ٹپکانے سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا
جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ حسن رحمہ اللہ نے
امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے صاحبین کے قول کی مثل روایت کیا اور اسی روایت پر میرے استاد
رحمہ اللہ کا اعتماد تھا۔

بعد کے فقہاء نے ان اقوال کی جو بھی توجیہ و تعلیل کی ہو ہمارے لئے اتنا کافی ہے کہ
ہمیں ہمارا مطلوبہ حکم ائمہ احناف ہی سے حاصل ہے کہ آلہ تناسل میں قطرے ٹپکانا مفسد صوم
ہے اور ایسا ہر حال میں ہے مٹانے میں داخل ہونے کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے البتہ ابن
عابدین رحمہ اللہ کا یہ کہنا

وافاد انه لو بقى فى قصبة الذكر لا يفسد اتفاقاً ولا شك فى ذلك و به
 بطل ما نقل عن خزانه الاكمل لو حشا ذكره بقطنه فغيثها انه يفسد لان العلة
 من الجانبين الوصول الى الجوف و عدمه بناء على وجود المنفذ و عدمه لكن
 هذا يقتضى عدم الفساد فى حشو الدبر و فرجها الداخلى ولا مخلص الا باثبات
 ان المدخل فيها تجذبه الطبيعة فلا يعود الا مع الخارج المعتاد و تمامه فى الفتح.
 قلت الاقرب التخلّص بان الدبر والفرج الداخلى من الجوف بينهما و بين الجوف
 حاجزاً الا ان الشارع اعتبرهما فى الصوم من الخارج وهذا بخلاف قصبة الذكر
 فان المثانة لا منفذ لها على قولهما وعلى قول ابى يوسف وان كان لها منفذ الى
 الجوف الا ان المنفذ الآخر لمتصل بالقصبة منطبق لا يفتح الا عند خروج البول
 فلم يعط للقصبة حكم الجوف (ص: 109 ج: 2 رد المحتار)

”جب تک دوا وغیرہ پیشاب کی نالی میں رہے اس سے بالاتفاق روزہ نہیں ٹوٹتا اس میں
 کچھ شک نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ خزانہ اکمل والی بات درست نہیں کیونکہ دونوں
 جانبوں کی علت جوف میں پہنچنا نہ پہنچنا ہے جو خود اس پر مبنی ہے کہ مثانہ اور جوف بطن کے
 درمیان منفذ ہے یا نہیں۔ لیکن اس کا تو یہ مطلب ہوگا کہ مقعد یا اندرونی شرمگاہ میں کچھ ڈالنے
 سے روزہ نہ ٹوٹنا چاہئے اور اس سے خلاصی کی صرف یہی صورت ہے کہ ان میں داخل ہونے
 والی شے کو طبیعت جذب کرتی ہے اور یہ عادت باہر آنے والی شے کے ساتھ واپس نکلتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس اعتراض سے خلاصی کی زیادہ قریب صورت یہ ہے کہ مقعد اور
 اندرونی شرمگاہ ان کے اور جوف بطن کے درمیان حائل موجود ہے البتہ شارع نے روزے
 کے لئے ان دونوں کو جسم سے خارج شمار کیا ہے۔ یہ حکم پیشاب کی نالی سے مختلف ہے کیونکہ
 امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مثانے کا منفذ نہیں ہے جب کہ امام ابو
 یوسف رحمہ اللہ کے قول پر منفذ ہے لیکن دوسرا منفذ جو پیشاب کی نالی کے ساتھ متصل ہے وہ
 صرف پیشاب کے نکلنے کے وقت کھلتا ہے لہذا پیشاب کی نالی کو مثانہ والا حکم نہیں دیا جاسکتا۔

اگرچہ تشریح البدن کے اعتبار سے تو انکا یہ کہنا صحیح ہے کہ

الا ان المنفذ الآخر المتصل بالقصبة منطبق لا يفتح الا عند خروج البول.

مثانہ کا منفذ جو پیشاب کی نالی کے ساتھ متصل ہے وہ بند رہتا ہے اور صرف پیشاب باہر نکلنے کے وقت کھلتا ہے۔

لیکن جو مسئلہ انہوں نے ذکر کیا ہے وہ ائمہ کے قول سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ اس صورت میں آلہ تناسل میں قطرے ٹپکانے میں اختلاف کا ذکر ہی بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے بلکہ اختلاف صرف اسی صورت میں رہ جاتا ہے کہ شے مثانہ میں داخل ہو اور اس کا علم بھی ہو جائے کہ وہ مثانہ میں داخل ہو گئی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بھی ہر ہر ٹپکائے ہوئے قطرے میں انتہائی دشوار ہے بلکہ ابن عابدین رحمہ اللہ کے مطابق آلہ تناسل کے راستے مثانے میں کوئی شے داخل ہی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں۔

الا ان المنفذ الآخر المتصل بالقصبۃ لا يفتح الا عند خروج البول..
مثانہ کا منفذ جو پیشاب کی نالی کے ساتھ متصل ہے وہ بند رہتا ہے اور صرف پیشاب باہر نکلنے کے وقت کھلتا ہے۔

اس صورت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک آلہ تناسل میں قطرے ٹپکانے کے ذکر کا بے فائدہ ہونا اظہر ہے۔ اور جب یہ بات باطل ہے تو اس کا موجب بھی باطل ہوگا یعنی اللزام باطل فالملزوم مثله۔ لہذا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک آلہ تناسل میں قطرے ٹپکانے کو ہر حال میں مفسد صوم سمجھنا ناگزیر ہے۔

فرج داخل اور رحم کے بارے میں

اگرچہ اپنے پاس موجود فقہ کی کتابوں میں یہ تصریح تو نہیں ملی کہ فرج داخل اور رحم اور جوف معدہ کے درمیان منفذ ہے لیکن فرج داخل اور رحم میں سے کسی شے کے داخل و مستقر ہونے سے فساد صوم کا قول ضرور ملتا ہے۔

وكذا (ای الم یفسد صومه) لو ادخل اصبعه فی استه او ادخلت المرأة فی فرجها هو المختار الا اذا كانت الاصبع مبتلة بالماء او الدهن فحينئذ یفسد لوصول الماء او الدهن وقيل ان المرأة اذا حشت الفرج الداخل فسد صومها (البحر الرائق)

اگر اپنی خشک انگلی اپنے پاخانے کے مقام میں داخل کی یا عورت نے اپنی شرمگاہ میں داخل کی تو مختار بات یہ ہے کہ روزہ نہیں ٹوٹے گا لیکن اگر پانی یا تیل لگی انگلی داخل کی تو روزہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ پانی یا تیل اندر پہنچ گیا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ عورت اگر اپنی اندرونی شرمگاہ میں کوئی چیز بھر دے تو اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

اسی طرح امداد الفتاویٰ میں یہ مسئلہ لکھا ہے

”خود روزہ کی حالت میں (رحم میں) یہ چھلا چڑھانا مفسد صوم ہے“۔

جدید تحقیقات کی رو سے اگرچہ ان کے اور جوف معدہ کے درمیان کوئی منفذ نہیں ہے لیکن چونکہ یہ بھی ایک جوف ہے لہذا اس میں کسی شے کے دخول واستقرار سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

2- آمہ و جائفہ کے بارے میں

جائفہ یعنی پیٹ کا وہ زخم جو معدہ یا آنت میں کھلتا ہو اس میں دوا ڈالی جائے اور وہ جوف معدہ تک پہنچ جائے تو اس سے روزہ کے ٹوٹنے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

آمہ سر کے اس زخم کو کہتے ہیں جو ہڈی کو توڑ کر دماغ کے گرد جھلیوں (Meninges) تک پہنچ جائے۔ یہ جھلیاں دماغ کا ہر طرف سے احاطہ کئے ہوئے ہوتی ہیں اور نیچے حرام مغز پر محیط جھلیوں کے ساتھ متصل ہوتی ہیں جوف دماغ کی تحقیق ہم پہلے کر چکے ہیں۔

موجودہ دور میں کھوپڑی کے اندر دماغ کی جگہ کو کھوپڑی کا جوف (Cranial cavity) کہتے ہیں لیکن چونکہ یہ دماغ سے بھری ہوتی ہے اور اس کو جوف سمجھنا یا کہنا محض ایک طبی اصطلاح ہے لہذا احکام شرعیہ میں اس کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔

نتیجہ یہ ہوا کہ آمہ میں دوا لگانے سے چونکہ دوا کسی معبود و معروف جوف میں داخل نہیں ہوتی لہذا اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ صاحبین رحمہما اللہ بھی یہی حکم لگاتے ہیں اگرچہ انکے قول کی جو توجیہ کی گئی ہے وہ مختلف ہے یعنی

لعدم التیقن بالوصول لانضمام المنفذ مرة و اتساعه اخرى.

کیونکہ جوف تک پہنچنا یقینی نہیں ہے اس لئے کہ منفذ کبھی کھلتا ہے اور کبھی بند رہتا ہے۔

اسی طرح اگر زخم کی وجہ سے پیٹ کی کھال کٹ جائے لیکن زخم معدہ یا آنت تک نہ اترتا اور اس زخم میں دوا لگائی ہو تو روزہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ دوا کسی معہود و معروف جوف میں داخل نہیں ہوئی ہے اگرچہ موجودہ دور میں علم تشریح والے اس کو بھی جوف پیٹ یعنی (Abdominal cavity) کہتے ہیں۔ یہ اصطلاحی جوف بھی معدہ اور آنتوں وغیرہ سے بھرا ہوا ہوتا ہے۔

7- مجری النفس (سانس کی نالی) کے بارے میں

مجری نفس یعنی سانس کی نالی سینے میں داخل ہو کر مرحلہ وار کئی شاخوں میں تقسیم ہوتی ہے۔ یہ خود ایک مستقل جوف ہے۔ اس کے برعکس مری (کھانے کی نالی) سینے میں سے گزر کر پیٹ میں داخل ہو کر معدہ میں کھلتی ہے مجری نفس کا مری یا جوف معدہ کے ساتھ کچھ اتصال نہیں ہوتا۔

مجری نفس میں کسی شے کو داخل کرنے سے فساد صوم کا قول فقہاء کرتے ہیں۔

ومفادہ انه لو ادخل حلقه الدخان افطرای دخان کان ولوعودا او عنبراً لو

ذاکراً لامکان التحرز عنه (ردالمحتار)

اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر روزہ دار نے اپنے حلق میں کوئی سا بھی دھواں داخل کیا خواہ وہ عود کا ہو یا عنبر کا ہو تو روزہ یاد ہوتے ہوئے اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ اس سے بچنا ممکن ہے۔

ای ہای صورة کان الادخال حتی لو تبخر ببخور فاواه الی نفسه واشتمه

ذاکراً لصومه افطر لامکان التحرز عنه وهذا مما یغفل عنه کثیر من الناس ولا

تتوهم انه کشم الورد ومائه والمسک لوضوح الفرق بین هواء تطیب بریح

المسک وشبهه و بین جوهر دخان وصل الی جوفه بفعله امداد وبه علم حکم

شرب الدخان و نظمه الشر بنبالی فی شرحه علی الوهبانیة بقوله ویمنع من بیع

الدخان وشربه وشاربه فی الصوم لا شک یفطر (ردالمحتار)

(دھواں کسی صورت میں بھی داخل ہو) حتی کہ اگر دھوئی سلگائی اور اس کو اپنے قریب کیا

اور سونگھا تو روزہ یاد ہوتے ہوئے ایسا کرنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ اس سے بچنا ممکن تھا۔ یہ ایسی بات ہے جس سے بہت سے لوگ غفلت کرتے ہیں۔ یہ خیال نہ ہو کہ یہ تو گلاب کا پھول یا عرق گلاب یا مشک سونگھنے کی طرح ہے کیونکہ مشک سے معطر ہونے والی ہوا سونگھنے میں اور دھوئیں کے جوہر کو اپنے فعل سے جوف میں لے جانے میں واضح فرق ہے۔ اسی سے حقہ، بیڑی اور سگریٹ پینے کا حکم بھی معلوم ہوا۔

اور ظاہر ہے کہ دھواں یا دھوئی یا بھاپ عام طور سے پیٹ میں نہیں داخل کی جاتی بلکہ مجری نفس کے ذریعے پیچھے مروں میں داخل کی جاتی ہے اور قاعدہ ہے کہ سانس لینے کے دوران کھانے کی نالی بند ہوتی ہے اور جس وقت کچھ چیز نگل رہے ہوں تو سانس کی نالی کا مدخل بند ہو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ بھی ہمارے ذکر کئے ہوئے معیار کی تائید کرتا ہے۔
یہ قاعدہ جوابی ہم نے ذکر کیا اس کیلئے حوالہ ملاحظہ ہو۔

The upper end of the oesophagus is normally shut off from the pharynx, and there is resistance to the passage of a gastroscope. Normally this sphincter opens 0.2-0.3 seconds after beginning of a swallow, remain open for 0.5-1.0 seconds, and then closes. (Applied Physiology by Samson Wright).

8- پاخانے کا مقام (Anus)

دیر یعنی پاخانے کے مقام کے اندر کوئی چیز داخل ہونے کے بارے میں بظاہر متعارض (Contradictory) احکام ملتے ہیں۔

(الف) ادخل اصبعه مبلولة بماء او دهن في دبره او استنجى فوصل الماء الى داخل دبره (يفسد الصوم)... والحد الفاصل الذي يتعلق بالوصول اليه الفساد قدر المحقنة وقلمما يكون ذلك.

پانی یا تیل لگی انگلی کو اپنے دیر میں داخل کیا یا استنجا کیا اور پانی دیر میں داخل ہوا تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔ وہ حد فاصل جس تک پہنچنے سے روزہ ٹوٹتا ہے وہ آلہ حقہ کی مقدار ہے اور وہاں

تک کم ہی پہنچنا ہوتا ہے۔

(ب) ادخل قطنۃ او خرقة او خشبا او حجرا فی دبرہ وغیبھا (یفسد الصوم) لانہ تم الدخول (مراقی الفلاح)

کسی نے اپنے دبر میں روئی یا کپڑے کا ٹکڑا یا لکڑی یا پتھر داخل کیا اور اس میں اس کو چھپا دیا تو اندر داخلہ ممکن ہونے کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

بظاہر تعارض کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں آلہ حقنہ کی مقدار چوڑائی میں (جو پانچ سے چھ انگلیوں کی چوڑائی ہے اس کی) کی قید لگائی ہے جبکہ دوسرے مسئلے میں ایسا نہیں ہے۔ مزید بریں جب آلہ حقنہ کی مقدار کے برابر پاخانے کے مقام کو شارع کی جانب سے منہ کی طرح خارج کا حکم حاصل نہیں ہے اور وہ جوف کے ساتھ متصل و متعلق بھی ہے تو اس مقدار کی تخصیص کی کوئی وجہ نہیں بنتی۔

البتہ ان مسائل کی یہ توجیہ کی جاسکتی ہے کہ روزہ میں بھی پانی سے استنجا کرنے کا شرعی حکم موجود ہے اور دبر میں استنجنے کے کچھ پانی کے داخل ہونے سے مکمل احتراز ناممکن ہے۔ کبھی اجابت کے بعد دبر کے سوراخ کے زیادہ کشادہ ہونے کی بنا پر بھی پانی داخل ہو جاتا ہے۔ اس مجبوری و ضرورت کیلئے حد فاصل آلہ حقنہ کی مقدار کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسی ضرورت کے تحت اگر بواسیری سے لٹک گئے ہوں اور استنجا کے بعد خشک کئے بغیر ان کو اوپر چڑھا لیا گیا ہو تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

اس ضرورت کے علاوہ اور صورتوں میں یعنی دوا یا تیل لگانے یا دبر کے اندر نلی کے ذریعے سے بواسیری یا کوئی اور مرہم لگانے یا روئی، پتھر، لکڑی کا ٹکڑا داخل کرنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

ذرا غور تو کیجئے

کراچی کے دارالعلوم کے رسالہ البلاغ میں ہمارے مذکورہ بالا مضمون کے بہت پہلے چھپنے کے باوجود کراچی کے دارالعلوم اور کراچی ہی کے دارالافتاء والا رشاد کے مفتیوں پر مشتمل مجلس تحقیق مسائل حاضرہ نے یہ فیصلہ صادر فرمایا ہے کہ:

”کان میں اور مثانہ و فرج داخل میں روزہ کی حالت میں کوئی دوا وغیرہ ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا“

اس بارے میں ان کے کلام کا خلاصہ خود ان کے الفاظ میں یہ ہے۔
 ”یہ بات کہ کان میں دوا ڈالنے سے روزہ کیوں فاسد ہوگا؟ کسی بھی فقہی کتاب میں اس کی کوئی دلیل حدیث مرفوع، موقوف یا مقطوع کی صورت میں بیان نہیں کی گئی۔ اس کی فقہی وجہ بیان کرنے سے بھی بعض عبارات میں تو سکوت کیا گیا ہے اور بعض عبارات میں الفطر مما دخل لا مما خرج کو بنیاد بنایا گیا ہے اور بعض عبارات میں یہ تصریح ہے کہ کان میں دوا ڈالنے سے اگر دوا حلق میں چلی جائے تو روزہ فاسد ہوگا ورنہ نہیں۔

اور بعض عبارات بلکہ کئی عبارات میں اس کی صراحت ہے کہ کان میں دوا ڈالنے سے دوا دماغ میں منتقل ہو جاتی ہے اور دماغ یا تو بعض ائمہ کے نزدیک خود جوف معتبر ہے اس لئے دماغ میں دوا پہنچنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک دماغ اس لئے جوف معتبر ہے کہ دماغ سے حلق کی طرف راستہ ہونے کی بناء پر دوا حلق یا معدے میں جائے گی اور حلق یا معدے میں جانے سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ فقہاء کرام رحمہم اللہ کے نزدیک کان میں دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ دوا جوف معتبر یعنی دماغ یا حلق تک پہنچ جاتی ہے وهو الاصل فی الافطار۔ (اور یہی روزہ توڑنے کی بنیاد ہے)۔

اب رہی یہ بات کہ کان میں دوا ڈالنے سے کیا دوا واقعہ حلق یا دماغ کی طرف کسی منفذ کے ذریعہ منتقل ہوتی ہے یا نہیں؟ تو یہ مسئلہ فقہ سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ طب اور فن تشریح الابدان سے تعلق رکھتا ہے۔“ (اور چونکہ موجودہ طب اور فن تشریح الابدان سے یہ بات ثابت ہے کہ کان، مثانہ اور فرج داخل کا جوف معدہ یا جوف دماغ سے اتصال نہیں ہے اس لئے ان میں کوئی دوا وغیرہ ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ ناقل) (تحریر مجلس تحقیق مسائل حاضرہ۔ ص 2)۔
 ہم کہتے ہیں:

مجلس تحقیق کا مذکورہ بالا فتویٰ اور اس کے دلائل تعجب خیز ہیں۔ روزے سے متعلق مسائل جو چودہ صدیوں سے چلے آ رہے تھے انہوں نے ان کو یکدم تبدیل کر دیا جب کہ ان

کے دلائل بھی کمزور ہیں۔

مجلس تحقیق والوں کا یہ کہنا کہ ”کسی بھی فقہی کتاب میں اس (بات) کی (کہ کان میں دوا ڈالنے سے روزہ کیوں فاسد ہوگا) کوئی دلیل حدیث مرفوع، موقوف یا مقطوع کی صورت میں بیان نہیں کی گئی“

قابل تسلیم نہیں ہے اور مرفوع حدیث بھی ہے اور مقطوع حدیث یعنی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول بھی موجود ہے۔

1- مرفوع حدیث کے لئے خود مجلس کی ذکر کردہ عبارت نمبر 19 میں یہ ہے

و فی الہدایۃ:

و من احتقن او استعط او اقطر فی اذنه افطر لقولہ ﷺ الفطر مما دخل ہدایہ میں ہے جس شخص نے حقنہ لیا یا ناک میں دوا ڈالی یا کان میں قطرے پکائے تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے جسم میں داخل ہونے والی چیز سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

سوچنے کی بات ہے کہ صاحب ہدایہ اقطار فی الاذن (کان میں قطرے پکانے) کی صورت میں افطار کا فتویٰ دے رہے ہیں اور اس کی دلیل میں مرفوع حدیث کو ذکر کر رہے ہیں۔ اتنی ظاہر اور بدیہی بات کا مجلس تحقیق سرے سے انکار کر دے تو تعجب کیوں نہ ہو۔ صاحب ہدایہ کی ذکر کردہ نقلی دلیل یعنی مرفوع حدیث کو صاحب اعلاء السنن نے بھی من وعن اختیار کیا ہے جو کہ مزید تائید ہے۔

و دلت هذه الاحادیث علی ما فی الہدایۃ ان من احتقن او استعط او اقطر

فی اذنه افطر (اعلاء السنن ص 126 ج 9)

یہ احادیث ہدایہ کے اس مسئلہ کی دلیل ہیں کہ جس شخص نے حقنہ لیا یا ناک میں دوا ڈالی یا کان میں قطرے ڈالے تو اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

رہا اس مرفوع حدیث سے طریق استدلال تو وہ ہم آگے ذکر کرتے ہیں۔

لیکن مجلس تحقیق والے اس کو یوں کہہ کر گزر گئے ہیں کہ ”بعض عبارات میں الفطر مما دخل لا مخرج کو بنیاد بنایا گیا ہے“۔ اور اس طرح سے انہوں نے ان الفاظ کے مرفوع حدیث

ہونے کی حیثیت کو بالکل مٹا کر رکھ دیا۔

2- مقطوع

حدیث یہ ہے

قال ابو حنیفۃ السعوط والحقنۃ فی شہر رمضان یوجبان القضاء ولا کفارة علیہ و کذلک ما اقطر فی اذنہ (کتاب الاصل لمحمد)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں رمضان کے روزے میں ناک میں دوا ڈالنے سے اور مقعد میں دوا ڈالنے سے (روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور) قضا واجب ہوتی ہے کفارہ نہیں آتا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب کان میں قطرے ٹپکائے۔

لیکن مجلس تحقیق نے اس کی طرف بھی کچھ توجہ نہ کی۔

مرفوع حدیث کے ذکر کے بعد صاحب ہدایہ اپنے معمول کے مطابق عقلی دلیل ذکر کرتے ہیں جو یہ ہے ولو جود معنی الفطر و هو وصول ما فیہ صلاح البدن الی الجوف۔ (اور اس لئے کہ روزہ ٹوٹنے کی وجہ پائی جاتی ہے جو جوف میں مفید بدن چیز کا پہنچنا ہے)۔ صاحب ہدایہ کی ذکر کردہ عقلی دلیل وہی ہے جس کو مجلس تحقیق والوں نے یوں ذکر کیا ہے ”اور بعض عبارتوں میں یہ تصریح ہے کہ کان میں دوا ڈالنے سے اگر حلق میں جائے تو روزہ فاسد ہوگا ورنہ نہیں اور بعض عبارات بلکہ کئی عبارات میں اس کی صراحت ہے کہ کان میں دوا ڈالنے سے دوا دماغ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔“

اب ہم مسئلہ کی اصل دلیل کی مزید وضاحت کرتے ہیں:

ہم سمجھتے ہیں کہ یہاں بے اعتنائی برتنے کے باوجود دارالعلوم اور دارالافتاء والارشاد کے حضرات حدیث الفطر مما دخل کو تو مانتے ہیں البتہ ہماری طرح وہ بھی اس کو مقید مانتے ہوں گے۔ اب قید کیا ہے؟ اس میں نزاع ہے۔

عام طور سے فقہا چونکہ جوف معدہ یا جوف دماغ میں وصول کو علت بتاتے ہیں اور اس پر انہوں نے بعض اختلافات کا مدار رکھا ہے اس لئے دارالعلوم اور دارالافتاء والارشاد نے اسی کو وهو الاصل فی الافطار مان کر حدیث کو یوں مقید کیا ہے:

الفطر مما دخل جوف البطن او جوف الدماغ

اور جوف بطن سے ہماری طرح ان کی مراد بھی ہے حلق سے لے کر دہریک کا جوف (Gastro-Intestinal Tract) اب انہوں نے دیکھا کہ کان، اُحلیل، مثانہ اور فرج داخل ان میں سے کوئی بھی جوف بطن یا جوف دماغ میں نہیں کھلتا تو انہوں نے ان میں کوئی چیز ڈالنے کو مفسد صوم نہیں مانا۔

لیکن اس صورت میں ان حضرات پر لازم آئے گا کہ سانس کے ذریعہ پھیپھڑوں میں جانے والی کسی چیز مثلاً سگریٹ نوشی، انہیلر (Inhaler)، عمداً گرد و غبار اور دھوئیں کو اندر کرنے سے بھی روزہ نہ ٹوٹے کیونکہ نم (منہ) سے آگے دو جوف ہیں ایک جوف معدہ یا جوف بطن جو کھانے کی نالی کی ابتداء سے شروع ہوتا ہے اور اس میں اترنے سے روزہ ٹوٹتا ہے، دوسرا سینہ کا جوف (Respiratory Cavity) جو سانس کی نالی سے شروع ہوتا ہے اور سینہ کے اندر پھیپھڑوں تک ممتد ہے۔ جدید تحقیق سے معلوم ہوا ہے کہ جوف سینہ کا جوف بطن سے کوئی اتصال نہیں ہے اور ان حضرات کے نزدیک الاصل فی الافطار جوف معدہ یا جوف دماغ میں وصول ہے جوف سینہ میں نہیں۔ رہیں اس سے متعلق کچھ باریکیاں تو وہ قابل التفات نہیں۔

ان حضرات کے مقابلہ میں ہم کہتے ہیں کہ حدیث الفطر مما دخل میں مَا دَخَلَ عام بھی ہے اور مطلق بھی ہے جس کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ جسم میں کسی طرح سے بھی کوئی بھی چیز داخل ہو اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

لیکن مسام سے داخل ہونے والی شے سے روزہ نہ ٹوٹنا نص سے ثابت ہے۔ یعنی ان رسول اللہ ﷺ کان یکتل وهو صائم (رسول اللہ ﷺ روزہ کی حالت میں سرمہ لگاتے تھے) اور سرمہ کے ذرات جو حلق تک جاتے ہیں تو ایک مسام نماثی (Naso lacrimal duct) کے ذریعہ جاتے ہیں۔

علامہ زلیحی رحمہ اللہ بھی فرماتے ہیں ولشئ کان عینہ فهو من قبیل المسام فلا یفطرہ (اگر سرمہ ہی حلق میں جاتا ہے تو چونکہ وہ مسام سے جاتا ہے اس لئے روزہ نہیں ٹوٹتا)۔ اس کی وجہ سے ما دخل عام مخصوص البعض بھی ہوا اور مطلق بھی نہ رہا بلکہ مقید ہو گیا۔

اس کو ہم یوں تعبیر کرتے ہیں:

الفطر مما دخل اى جوف من اجواف البدن من منفذ اى منفذ کان
(یعنی جو کسی منفذ سے کسی جوف میں داخل ہوا اس سے روزہ ٹوٹتا ہے)۔

ہمارے اس دعوے پر دلائل یہ ہیں:

(1) حدیث میں جوف معدہ یا جوف دماغ میں وصول کی قید پر کوئی الفاظ یا قرائن دلالت نہیں کرتے۔ فقہاء کا فہم تو مسلم ہے لیکن ائمہ احناف نے تو کہیں اس حدیث کے اس طرح مفید ہونے کی تصریح نہیں کی جس طرح کراچی کے دارالعلوم اور دارالافتاء والا رشاد (غالباً) کرتے ہیں۔ اور یہ قوی احتمال ہے کہ بعد کے فقہاء حضرات کو اپنے دور کی طبی تحقیقات کے مطابق نقلی و عقلی دلائل میں توافق نظر آیا تو انہوں نے عقلی دلائل پر پورا زور ڈال دیا لیکن اس میں خفا نہیں کہ اصل اعتبار نقلی دلیل کا ہوتا ہے۔

(2) امام محمد اپنی کتاب الاصل میں ذکر کرتے ہیں:

قال ابو حنیفة السعوط والحقنة فی شهر رمضان یوجبان القضاء ولا کفارة
علیه و کذلک ما اقطر فی اذنه.

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حلق تک یا دماغ تک وصول اور عدم وصول کا اعتبار نہیں کیا بلکہ مطلق اقطار فی الاذن کو مفید صوم کہا اور اس کی دلیل میں صاحب ہدایہ نے مذکورہ بالا مرفوع حدیث ذکر کی۔

(3) دارالعلوم کراچی اور دارالافتاء والا رشاد والوں نے جس قید کے ساتھ حدیث کو مفید مانا ہے اس کے لئے تشریح بدن کی ضرورت ہوگی۔ کان میں بھی احلیل میں بھی، مثانہ میں بھی اور فرج داخل میں بھی بلکہ جوف سینہ میں بھی۔ حالانکہ یہ طے شدہ بات ہے کہ شریعت نے ہمیں امتہ امیہ کہہ کر تشریح بدن جیسی تدقیات کا مکلف نہیں بنایا بلکہ تشریح بدن عام طور سے انسانی لاش کی کانٹ چھانٹ پر موقوف ہے جب کہ ہمیں اس موقوف علیہ کی اجازت ہی نہیں دی۔ اور جس چیز کی نہ ہمیں اجازت دی اور نہ ہمیں اس کا مکلف بنایا اس کے لئے ہم ابنائے زمانہ کی تحقیقات و تدقیقات کے محتاج ہوں یہ بات بھی قابل قبول نہیں۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم۔